

Université de Montréal

**« Je me ferai l'homme ». Le religieux et son rôle chez Gaston Miron**

par  
Julie Charette



Département des littératures de langue française  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maitre ès arts (M.A.)  
en littératures de langue française

août 2006

© Julie Charette 2006



PQ

35

054

2007

V.006

10/18 10/18

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

« Je me ferai l'homme ». Le religieux et son rôle chez Gaston Miron

présenté par:

Julie Charette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Karim Larose  
président-rapporteur

Pierre Nepveu  
directeur

Pierre Popovic  
membre du jury

## Sommaire

Ce mémoire se donne pour mission d'étudier la fonction des termes et idéologèmes religieux qu'on retrouve en abondance dans *L'homme rapaillé*, recueil principal du poète québécois Gaston Miron. Ce dernier, inspiré par le catholicisme progressif des divers mouvements de jeunesse auxquels il participe pendant la première moitié de la décennie 1950, n'expose pas la vulgarisation d'une doctrine précise, mais un rapport à la transcendance qui, côtoyant un important lexique profane, notamment marxiste, peut sembler plutôt déconcertant au premier regard.

Le présent travail propose d'abord une brève étude de ces mouvements marquant les années de formation du poète ainsi que de la philosophie personnaliste, qui joue un rôle important dans leur vision de la religion. Puis, par une analyse approfondie de l'approche poétique mironienne du rapport au monde, avec lequel « l'homme rapaillé » aspire à la communion, du sacrifice de soi, qui lui attribue l'image d'un sauveur, et de l'homme, défini et « fait » par la poésie, il éclaire la façon dont Miron utilise et renouvelle le catholicisme traditionnel. Il démontre ainsi que, malgré la thématique profane des poèmes, le religieux n'y est pas désinvesti de sa dimension spirituelle. Au contraire, en alliant cette dimension aux autres, il insuffle une dynamique originale à l'oeuvre et octroie une profondeur aux quêtes humaine et politique.

**Mots clés:** *L'homme rapaillé*; poésie québécoise; personnalisme; Ordre de Bon Temps; Clan Saint-Jacques; Action Catholique spécialisée; rapport au monde; communion; sacrifice; homme

## **Abstract**

The objective of this thesis is to examine the function of the numerous religious terms and ideologemes that can be found in *L'homme rapaillé*, Quebecois poet Gaston Miron's principal book. The latter, inspired by the progressive Catholicism of the various youth movements in which he takes part between 1950 and 1954, does not work on the popularization of one particular doctrine, but shows a connection with transcendency which, appearing aside an important secular vocabulary, mostly Marxist, can seem rather disconcerting at first sight.

The present work proposes, at first, a brief study of these movements that influenced the training years of the poet, as well as a quick examination of the personalist philosophy, which plays an important part in their vision of religion. Then, by a thorough analysis of Miron's poetic approach of the world, with which he aspires to commune, of self-sacrifice, which allots him the image of a savior, and of man, defined and "made" by poetry, it brings to light the way he uses and renews traditional Catholicism. It thus shows that, in spite of the poems' secular themes, the religious allusions that they contain are not disinvested of their spiritual dimension. On the contrary, by combining this dimension with the others, they inspire an original dynamics that grants depth to the book's human and political matters.

Key words: *L'homme rapaillé*; Quebecois poetry; personalism; Ordre de Bon Temps; Clan Saint-Jacques; Catholic Action; world; communion; sacrifice; man

## **Table des matières**

Sommaire.....	iii
Abstract.....	iv
Table des matières.....	v
Dédicace.....	vi
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1: « Nous sommes et entendons rester catholiques » <sup>1</sup> . Le paysage religieux marquant les années de formation de Gaston Miron.....	10
1.1. Le catholicisme: religion sociale.....	10
1.2. La réforme catholique des années précédant la Révolution tranquille.....	13
1.3. À la limite de l'institution. Les formes du catholicisme progressiste.....	19
Chapitre 2: La communion: « au nord du monde nous pensions être à l'abri ».....	33
2.1. Le monde social.....	33
2.2. Le monde naturel.....	44
Chapitre 3: Le sacrifice de soi. « On demande un homme pour le passage du salut »..	54
3.1. L'autre de la place publique.....	54
3.2. La Passion.....	62
3.3. Le risque de l'errance.....	68
Chapitre 4: Faire l'homme. « Souvenez-vous-en et soyez des hommes ».....	75
4.1. De l'enfant à l'homme.....	75
4.2. S'approprier la dignité.....	88
Conclusion.....	96
Bibliographie.....	101

À David, mon mari et premier lecteur, mon « camarade » de tous les instants, pour le meilleur et pour le pire, qui a su être un plateau accueillant toutes les fois où j'ai eu l'impression de tomber « comme un lemming dans l'infini ».

## Remerciements

Un merci bien sincère à Pierre Nepveu, mon directeur de recherche, pour ses conseils judicieux et sa disponibilité, même « [a]u cœur de cet été ».

Un grand merci à mes parents pour leurs innombrables encouragements au cours des ans. Votre amour et votre confiance sont une « maison paisible ».

Merci à Marie-Eve, amie tellement fidèle qu'elle n'a pu s'empêcher de « m'accompagner » à la maîtrise. Que de compassion!

Merci à Judith, ma belle belle-mère, pour son précieux soutien en prière.

Merci également à Josianne, Geneviève, Catherine et Renée, mes « compagnes en littérature », pour tous ces petits soupers qui m'ont permis de souffler un peu entre deux chapitres... ou même avant tous mes chapitres! Ces moments passés avec vous sont des oasis.

Un merci époustoufflé, enfin, à Celui qui « lève [s]a main vers le ciel [et] di[t]: Je vis éternellement! » Pour sa puissance et son amour sans bornes.

## Introduction

Depuis sa publication en 1970, *L'homme rapaillé* de Gaston Miron a fait sa marque dans le paysage littéraire québécois et, par conséquent, a été l'objet de nombreuses analyses. Toutefois, aucune d'entre elles ne s'est penchée de façon systématique sur l'important vocabulaire religieux qui imprègne pourtant la totalité de l'oeuvre. Cette situation s'explique probablement par la subtilité de celui-ci, qui se retrouve rarement à l'avant-plan. Parfois simplement introduit par la deuxième acception d'un terme et ne constituant jamais le thème central d'un poème ou d'un essai, le religieux n'en sous-tend pas moins le discours politique comme le discours amoureux, permettant d'exprimer à la fois la douleur et l'euphorie, les regrets et l'espoir, l'inertie décriée et la détermination nouvelle. Il sert chaque dimension de ce recueil hybride en se faisant discret, mais sa présence n'en est pas moins révélatrice, et intrigante.

Que penser, en effet, du langage profane, notamment marxiste, qui côtoie et semble parfois même éclipser ce religieux omniprésent mais partiellement camouflé? Que penser de l'insistance avec laquelle le poète dénonce l'aliénation politique, culturelle et économique subie par le peuple colonisé, ou des références, dans le poème « L'octobre »<sup>1</sup>, à la Longue Marche de Mao Zedong et à la pièce *Mère Courage et ses enfants* de Bertolt Brecht? Mais que penser, surtout, de ces « frères » qui sont également des « camarades » et de ce « salut personnel et transfuge »<sup>2</sup> refusé au nom de la thèse sartrienne de la responsabilité mentionnée dans l'essai intitulé « Un long chemin »<sup>3</sup>? Que penser, également, du sacrifice de soi que le poète accepte d'accomplir pour le bien de son peuple, acquérant ainsi l'image d'un christ, mais d'un christ banal (« christ pareil à tous les christes de par le monde »<sup>4</sup>), faux (« dégagé de la fausse auréole de ma vie »<sup>5</sup>) et imparfait qui, loin d'être la Parole incarnée, écrit « avec des mots qui peinent »<sup>6</sup>? Que

<sup>1</sup> MIRON, Gaston, *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 1998, p. 103-104. Dorénavant désigné à l'aide du sigle (*H.R.*), suivi du numéro de la page.

<sup>2</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>3</sup> *H.R.*, p. 193-204.

<sup>4</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

<sup>5</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 65.

<sup>6</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

penser, enfin, de toutes ces références à la magie, à l'alchimie et au sacré archaïque, qui s'opposent au religieux de type chrétien tout en se confondant parfois avec lui?

Il faut dire que, pendant les années de formation de Miron ainsi que pendant celles qui voient naître les premières versions des poèmes et des essais constituant *L'homme rapaillé*, c'est tout le discours idéologique québécois qui est empreint de cette confrontation entre la religion et le profane, entre les idéologies spirituelles et les interprétations matérialistes du monde. Né en 1928, l'auteur vit, avant la publication de son recueil, ce que l'historienne Lucia Ferretti appelle « [l']apogée et [le] déclin de l'Église nationale »<sup>7</sup>.

Apogée, en effet, puisque le clergé, principal responsable de l'éducation et de la charité, structure la société à l'aide d'un important effectif qu'il a acquis à l'occasion de la hausse des vocations religieuses survenue avant les années 1930. Ainsi, en 1941, quand Miron entre chez les frères du Sacré-Coeur pour y recevoir une formation de frère instituteur, la vision cléricale du monde est encore bien ancrée dans la culture canadienne-française.

Apogée, donc, mais aussi déclin, qui est annoncé pendant les années de la Crise par l'introduction au Québec de courants de pensée modernistes issus de l'Europe. Ceux-ci, générant un désir d'autonomie par rapport au nationalisme classique prôné depuis près de deux siècles par certains membres influents du clergé, font concurrence à l'Église, comme en témoigne sa lutte acharnée contre le communisme, commencée à Rome dès 1931 par Pie XI, avec l'encyclique *Quadragesimo anno*, et aussitôt poursuivie ici par un jésuite déjà très actif dans le domaine du catholicisme social:

Au Québec, Papin Archambault se promeut général en chef d'une campagne sans merci. Il organise des journées anticommunistes dans différentes villes, fait imprimer par centaines [...] des affiches, des tracts, des brochures anticommunistes, écrit et fait écrire les canevas des conférences, des causeries radiophoniques et des sermons qui inondent le Québec.<sup>8</sup>

Mais malgré tous ces efforts, les nouvelles idéologies font leur chemin et

<sup>7</sup> FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, p. 113.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 135.

provoquent une transformation des valeurs, particulièrement chez les jeunes, contribuant à la laïcisation. Ainsi, l'individualisme et le désir d'autonomie naissants s'accommodent bien mal de la vie communautaire organisée par l'Église et, à plus forte raison, du quotidien dans une congrégation religieuse. Il en découle une diminution graduelle du personnel clérical qui, associée à la hausse des besoins sociaux, facilite l'accès aux laïcs dans les domaines qui constituaient jusqu'alors le monopole de l'Église.

Entre les deux pôles que constituent le conservatisme doctrinaire de Papin Archambault et l'athéisme des idéologies contre lesquelles il se bat, plusieurs intellectuels canadiens-français tentent de parvenir à un compromis, de concilier le catholicisme et le monde moderne. Pour ce faire, ils s'inspirent souvent de penseurs catholiques français, tel Jacques Maritain, qui, comme l'indique Yvan Cloutier dans un article dédié à la réputation du philosophe néo-thomiste au Québec, s'était attelé assez rapidement à cette tâche:

Dès les années 1920, Maritain était considéré comme un des plus grands philosophes catholiques et son néo-thomisme radical était reconnu comme exemplaire du point de vue de la doctrine, notamment parce qu'il alliait orthodoxie et renaissance catholique dans un contexte pluraliste où l'action des catholiques était requise.<sup>9</sup>

Déçuplée par sa première visite à Montréal en octobre 1934, à l'occasion de laquelle il prononce sept conférences, son influence dans le Canada français est particulièrement présente chez les membres de *La Relève*, mais également chez les divers mouvements de jeunesse auxquels participera Miron et qui prennent leur essor entre la fin de la Deuxième Guerre mondiale et le début de la Révolution tranquille. Ces derniers ne se nourrissent toutefois pas que des idées de l'auteur d'*Humanisme intégral*. Leur programme idéologique s'inspire également du philosophe Emmanuel Mounier et de son personalisme, qui, rejetant toute définition déterministe de l'homme et encourageant une action sociale basée sur une étude réaliste de la situation à modifier, aspire à l'élaboration d'un nouveau socialisme ne se limitant pas à des préoccupations purement matérialistes, mais dont

<sup>9</sup> CLOUTIER, Yvan, « De quelques usages québécois de Maritain: la génération de *La Relève* », *Saint-Denys Garneau et La Relève*, Montréal, Fides-Cétuq, 1995, p. 61.

l'aboutissement souhaité serait l'épanouissement spirituel de chaque personne.

Faisant fi de ces diverses tentatives de revivifier le religieux au Québec, certains chercheurs ont fourni une interprétation de la laïcisation survenant au moment de la Révolution tranquille qui la réduit à l'émancipation des intellectuels et du peuple face à un catholicisme dépassé. C'est le cas du sociologue André J. Bélanger qui, élaborant le portrait de quatre mouvements qu'il juge en rupture avec leur entourage idéologique, soit *La Relève*, la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC), *Cité Libre* et *Parti pris*, en fait quatre moments d'une évolution linéaire vers la sécularisation et la réappropriation du politique, relégué par l'Église entre les mains des partis et des dirigeants depuis 1830<sup>10</sup>. Tout à son hypothèse de rupture, il postule que les deux premiers groupes, prenant la parole à un moment où le clergé jouit encore d'un ascendant important sur la société québécoise, doivent modérer leurs positions pour conserver leur droit de parole. Selon cette thèse, la dimension catholique de *la Relève* et de la JEC aurait pour unique but la légitimation de leur discours progressiste auprès des instances cléricales au pouvoir:

Il est donc indiqué d'envisager l'hypothèse des *visas idéologiques*, à savoir que pour franchir une étape décisive dans un cheminement idéologique il est utile, souvent désirable, parfois indispensable, d'être muni d'une forme de laisser-passer. C'est ainsi que *la Relève* parvient à rompre le cercle idéologique québécois grâce à une manoeuvre obtenue du catholicisme français qui lui permet d'accéder à une mystique inconnue du nationalisme classique. La JEC pour sa part obtient son sauf-conduit des mains de l'Église québécoise qui à son tour va puiser dans le bassin idéologique de ce même catholicisme français.<sup>11</sup>

Si l'on en croit Bélanger, les intellectuels concernés auraient donc en vue, dès les années 1930, les transformations sociales et idéologiques qui deviendront visibles entre 1960 et 1980, mais les altéreraient volontairement pour faciliter leur intégration graduelle dans un environnement hostile.

Par contre, d'autres voient dans la laïcisation une dynamique bien plus complexe qu'une lutte entre clergé et intelligentsia. Lucia Ferretti, par

<sup>10</sup> BÉLANGER, André J., *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité Libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 55.

exemple, remarque le rôle qu'y jouent les aumôniers du syndicalisme catholique lorsqu'ils réclament une plus grande autonomie d'action dans le but de mieux défendre les droits des ouvriers québécois: « Le germe de la sécularisation et de l'autonomie des institutions confessionnelles vient d'être planté... par des membres du clergé. »<sup>12</sup>

Quant aux sociologues Étienne-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, ils voient dans la Révolution tranquille une « sortie religieuse de la religion »<sup>13</sup>, c'est-à-dire une laïcisation causée non par une apostasie, mais par un renouvellement du catholicisme dû à l'influence de la philosophie personaliste chez plusieurs croyants. S'inspirant, comme on l'a vu, de certains aspects du socialisme, cette idéologie popularisée notamment par Mounier favorise un épanouissement sur terre, mais tout en accordant un caractère sacré à la personne. Elle s'oppose donc à l'insistance sur la nature pécheresse de l'homme, à la dévalorisation de l'existence temporelle et à la hiérarchie très stricte promues par l'Église depuis la tenue du Concile de Trente (1543-1563). De ce fait, les catholiques qui y adhèrent désapprouvent le monopole clérical en ce qui concerne la définition de la doctrine et l'implication auprès des nécessiteux. Valorisant une action sociale qui permet de « conduire les peuples vers le salut spirituel du monde »<sup>14</sup>, ils désirent se faire eux-même des apôtres du Christ, mais sans pour autant entrer en religion. Pour eux, le laïc va de soi.

L'étude de ces deux chercheurs, qui interroge les motivations des « révolutionnaires tranquilles » plutôt que les structures mises en place, va à l'encontre de la thèse des visas idéologiques de Bélanger en suggérant que plusieurs artisans des différents discours progressifs au Québec, entre les années 1930 et 1960, n'avaient pas pour but de se départir du religieux mais, au contraire, de le rendre accessible à tous. Selon eux, si les transformations sociales survenues pendant la Révolution tranquille ont mené à la sécularisation et au « désenchantement du monde », ce n'est pas parce qu'elles n'étaient pas revêtues d'une finalité religieuse, mais

<sup>12</sup> FERRETTI, Lucia, *Op. cit.*, p. 129.

<sup>13</sup> MEUNIER, E-Martin et WARREN, J.P., *Sortir de la Grande Noirceur. L'horizon personaliste de la Révolution tranquille*. Québec, Septentrion, 2002, p. 31-32.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 48.

[c]est peut-être que les militants catholiques de l'époque affichaient une confiance trop aveugle dans la nature humaine et son besoin inextinguible, si elle est libre, de poursuivre une authentique quête spirituelle. Car tous les changements culturels, toutes les révolutions politiques, tous les bouleversements sociaux n'avaient pour eux en définitive qu'un but: favoriser la quête de l'Être qui fonde pour les personalistes la richesse et la valeur de l'existence, tant il leur semblait vrai que le christianisme est une réalité éternelle qui transcende l'histoire parce qu'il s'inscrit au cœur de la nature humaine.<sup>15</sup>

Meunier et Warren soulignent donc, dans le discours idéologique menant à la Révolution tranquille, à la fois à une rupture, occasionnée par le renouvellement de la doctrine religieuse, et une continuité, celle de l'identification au christianisme. Cette conclusion se marie bien à la thèse de Pierre Popovic qui, dans le cadre de son étude de la poésie et du discours social québécois des années 1948 à 1953, affirme qu'il faut « repenser les notions de "coupure" ou de "rupture" » et que « le "neuf" est toujours une refaçonn active de ce qui est »<sup>16</sup>. Il qualifie ainsi la période sur laquelle il se penche d'« hégémonie en train de se modifier »<sup>17</sup>, mais cette modification ne se réalise pas sans retenir certains éléments de l'idéologie dominante qui la précède. Seulement, ces derniers sont remodelés à la lumière de nouvelles manières de penser le monde, tout comme le catholicisme prend une couleur différente dans les discours de *la Relève* et de la JEC. La vieille éthique issue du Concile de Trente ne pouvait certainement pas sortir indemne d'une intégration au personalisme ou au socialisme!

Tous ces constats m'ont poussée à me demander comment cette transformation idéologique s'effectue chez Gaston Miron, qui, dans une entrevue accordée au journaliste Michel Roy en 1964, affirme une multiplicité d'influences qui aurait certainement fait frémir Joseph-Papin Archambault et ses compagnons de lutte contre les courants de pensée « athées »:

Je crois que le christianisme est l'une des clés de l'homme, comme le marxisme. Je vous ai dit tout à l'heure que j'ai accueilli le marxisme un peu comme le voile de Véronique a reçu la figure du Christ. Vers '58-'59, j'ai aussi redécouvert ce marxisme-là, un marxisme humain que je n'entends pas comme un système politique mais plutôt comme un courant de pensée, une méthode analytique de l'Histoire. J'ai ensuite découvert un autre pilier : la psychanalyse.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>16</sup> POPOVIC, Pierre, *La contradiction du poème. Poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Candiac, Les Éditions Balzac, 1992, p. 34.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 35.

Toutes ces clés nous donneront éventuellement une ouverture complète sur le destin de l'homme.<sup>18</sup>

Marxisme et psychanalyse, donc, en plus du personnalisme mentionné plus tôt dans le même entretien. Comment le christianisme ressort-il de son passage dans ces nombreux filtres idéologiques? Quels en sont les idéologèmes conservés dans la poésie et comment sont-ils transformés? *L'Homme rapaillé* met-il en scène un simple recyclage du religieux au profit d'une thématique profane? Le premier aspect à étudier afin de répondre à ces interrogations est le rôle du monde dans le recueil. Dans les discours sociaux des années 1930 à 1960 au Québec, et plus particulièrement dans les discours religieux, la définition du rapport que l'individu devrait entretenir avec la société qui l'entoure constitue un débat central. Il s'agit certainement du plus grand point de friction entre les tenants d'une doctrine conservatrice et les croyants plus révolutionnaires. Lieu de corruption et de déchéance à fuir à tout prix pour les premiers, humanité perdue à convertir ou à reconverter pour les seconds, le siècle a également une position qui peut, au premier regard, sembler ambiguë chez Miron. Le poète met bien en scène un monde hostile (« un homme que le monde enferme »<sup>19</sup>) et dépourvu d'espérance (« Ce monde sans issue »<sup>20</sup>) dans certains poèmes, notamment ceux de la section « Quelque part par ici »<sup>21</sup>, mais dans « La marche à l'amour », cette hostilité fait place à un désir d'apprivoisement. Grâce à la médiation de la femme, celui qui se dit « nouveau venu de l'amour du monde »<sup>22</sup> aspire à fusionner avec son environnement, autant social que physique (« je suis au centre du monde tel qu'il gronde en moi »<sup>23</sup>), à former avec lui une symbiose qui est également une communion: « je vais rejoindre les brûlants compagnons / dont la lutte partage et rompt le pain du sort commun »<sup>24</sup>. Ce n'est toutefois pas l'oubli de l'aspect répressif du monde qui mène le poète à vouloir se joindre à lui. Au

<sup>18</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, radio de Radio-Canada, 1er juillet 1964.

<sup>19</sup> « Fait divers », *H.R.*, p. 49.

<sup>20</sup> « Ce monde sans issue », *H.R.*, p. 50.

<sup>21</sup> *H.R.*, p. 43-54.

<sup>22</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 60.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>24</sup> « L'octobre », *H.R.*, p. 103.

contraire, la rencontre utopique implique une transformation: « le monde entier sera changé en toi et moi »<sup>25</sup>. Elle ne se fait pas avec le siècle présent, mais avec un « monde insoupçonné, uni, sans dissidence »<sup>26</sup>. Une telle métamorphose n'est pas le fait d'un messie supérieur, comme c'est le cas dans le discours social traditionnel. Refusant de se résigner à l'attente, « l'homme rapaillé » sacrifie son bien-être personnel et « prend[...] sur [lui] »<sup>27</sup> la misère culturelle et physique de son peuple. Ainsi chargé, à l'image du Christ portant sa croix, il entreprend une « Longue Marche » pour le salut collectif. L'analogie avec la Passion est d'autant plus forte que, dans son parcours, le poète doit surmonter une grande souffrance, un « mal de démanche »<sup>28</sup> souvent occasionné par des tourments semblables à ceux du sauveur biblique, telles cette « large blessure d'espace au front »<sup>29</sup> et cette « vivante agonie de roseaux au visage »<sup>30</sup> qu'on retrouve dans le poème « Compagnon des Amériques ».

Or, comme l'indique Claude Filteau dans son étude de *L'homme rapaillé*, « il s'agit moins de dire la Passion du Christ que de dire l'homme. »<sup>31</sup> Malgré toutes ces ressemblances, le poète n'est pas un dieu, mais bien un homme, ou plutôt un être aspirant au statut d'homme. Désireux de se sortir du « cauchemar héréditaire » que constituent la « lumière vacuum » et « la vacuité de son esprit »<sup>32</sup>, il « pioche [s]on destin de long en large »<sup>33</sup> pour arriver à se dire, voire même à « se faire ». Pour réussir cette entreprise, il bénéficie de la détermination et des « mots nouveaux »<sup>34</sup> hérités de ses ancêtres, mais surtout de la parole poétique qui, debout avant l'homme, est dotée d'une sublimité non négligeable: « car le poème est émergence / car le poème est transcendance »<sup>35</sup>.

Rapport au monde, sacrifice de soi et définition de l'homme, donc, tels

<sup>25</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 62.

<sup>26</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 37.

<sup>27</sup> « Sentant la glaise... », *H.R.*, p. 161.

<sup>28</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>29</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> FILTEAU, Claude, *L'homme rapaillé de Gaston Miron*, Paris-Montréal, Bordas-Trécarré, 1984, p. 33-34.

<sup>32</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 130.

<sup>33</sup> « Et l'amour même est atteint », *H.R.*, p. 89.

<sup>34</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>35</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 126.

sont les trois thèmes centraux qui seront étudiés dans ce mémoire. Tous trois, liés au salut recherché, contribueront à en révéler la nature religieuse ou profane. Mais avant cette analyse, un court chapitre socio-historique me servira de deuxième introduction et me permettra d'interroger la genèse du discours idéologique mironien, ainsi que les thèmes et motifs qui, rencontrés par le poète au courant de ses années de formation, ont participé à façonner sa vision de la religion et, de ce fait, le recueil étudié.

## **Chapitre 1: « Nous sommes et entendons rester catholiques »<sup>1</sup>. Le paysage religieux marquant les années de formation de Gaston Miron**

Avant d'aborder *L'homme rapaillé*, il est nécessaire d'étudier brièvement le rapport que Gaston Miron entretient avec la question religieuse pendant les années de sa formation, soit de 1941 à 1946, ainsi que pendant le temps qui s'écoule entre son arrivée à Montréal en 1947 et la première publication de l'ouvrage en 1970. Toutefois, c'est surtout son passage dans différents mouvements de jeunesse au début de la décennie 1950, décennie particulièrement effervescente sur les plans religieux et idéologique, qui méritera mon attention, car pour Miron ainsi que pour bien d'autres intellectuels de son époque, c'est à ce moment que les éléments qui mèneront à la Révolution tranquille se mettent en place, comme en témoigne le journaliste et politicien Gérard Pelletier: « Au sortir des années 50, nous étions déjà *programmés* de façon décisive, irréversible. La pièce était écrite; il ne restait plus qu'à la jouer. »<sup>2</sup>

### **1.1. Le catholicisme: religion sociale**

Miron naît dans les Laurentides, à Sainte-Agathe-des-Monts, en 1928, alors que l'Église catholique est à son apogée et que la vision cléricale du monde est bien présente dans l'esprit des Québécois, particulièrement en région. L'adhésion à cette communauté de foi, dès son enfance, joue certainement un rôle important dans sa perception de la collectivité car, comme l'indique très justement l'historienne Lucia Ferretti, « le catholicisme est dans sa nature même une religion sociale. »<sup>3</sup>

#### **1.1.1 La piété communautaire et l'organisation de la société**

Depuis le Concile de Trente, tenu à la suite de la Réforme protestante

<sup>1</sup> MIRON, Gaston, « Les Équipes St-Paul », dans *La Galette*, vol. IV, no 1, 1951-1952, p. 2. Cité dans TELLIER, Christine, *Jeunesse et poésie. De l'Ordre de Bon Temps aux Éditions de l'Hexagone*, Montréal, Fides (coll. « Nouvelles études québécoises »), 2003, p. 141, note 187.

<sup>2</sup> PELLETIER, Gérard, *les années d'impatience. 1950-1960*, Montréal, Stanké, 1983, p. 55. Les italiques sont de l'auteur. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 270.

<sup>3</sup> FERRETTI, Lucia, *op. cit.*, p. 19.

du XVI<sup>e</sup> siècle, la doctrine catholique est dite ultramontaine, c'est-à-dire subordonnée au pouvoir absolu du pape. Ce dernier, avec les membres de son clergé, représente une Église qui « réaffirm[e] avec force qu'elle a reçu la révélation de la foi et en est la seule dépositaire légitime: hors de l'Église, point de salut. »<sup>4</sup> Dans une telle optique, le contact des croyants avec Dieu passe par la médiation obligée d'un officiant. La participation au culte et à la vie de l'église locale devient donc primordiale et l'exercice de la piété, communautaire.

C'est d'ailleurs en bonne partie ce type de pratique qui a longtemps fait la force de l'Église catholique canadienne-française et assuré son enracinement populaire. Chez elle, les francophones du Canada, minoritaires et souvent menacés par l'assimilation depuis la Conquête, trouvent une assise à leur identité: « sa religion communautaire et démonstrative offre un étendard à la nation »<sup>5</sup>.

La fonction de l'Église, pendant la jeunesse de Miron, n'est donc pas que religieuse, mais également sociale, d'autant plus que « [d]e la Première Guerre mondiale jusqu'à la Révolution tranquille, [elle] se déploie pleinement comme organisatrice principale de la société québécoise. »<sup>6</sup> L'éducation, la santé et l'assistance sont presque entièrement assurées par les différentes congrégations religieuses. Même les loisirs, avant de devenir commerciaux, sont pris en charge par la paroisse, qui devient ainsi un lieu de rencontre et décuple, de ce fait, le sentiment d'appartenance de ses membres. Celui-ci, dans de telles conditions, subsiste parfois même malgré la diminution de l'intérêt accordé à la foi.

### 1.1.2 Les congrégations religieuses

Si l'aspect communautaire de la paroisse est d'une grande importance, celui de la congrégation religieuse l'est tout autant. En effet, ses membres ne s'y rencontrent pas que pour partager loisirs et culte

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 113.

hebdomadaire, mais ils y « vivent en commun »<sup>7</sup> dans l'entraide, travaillant tous ensemble à une même cause. Par contre, cette communauté a la particularité d'être en retrait par rapport au reste de la société. En effet, ses membres vivent selon des règles à part puisque, « [p]ar les voeux solennels qu'ils ont prononcés, ils ont renoncé, en tant qu'individu, à leur personnalité juridique. »<sup>8</sup> Néanmoins, par leur rôle social lié à la charité, à la santé ou à l'enseignement, ils se retrouvent régulièrement au coeur de cette société qu'ils ont quittée. Ils sont, en quelque sorte, dans le monde (ou le siècle, comme on l'appelle parfois), mais sans lui appartenir réellement, sans être régis par l'ensemble de ses lois.

Gaston Miron se rapproche de ce style de vie pendant quelques-unes de ses jeunes années. Après des études, de 1941 à 1946, à Granby chez les Frères du Sacré-Coeur, pendant lesquelles il prononce ses voeux temporaires et prend le nom de frère Adrien, il travaille un an en tant qu'instituteur avant de renoncer à la vie religieuse. Un document intitulé « Vocation-critique impartiale devant le Seigneur », retrouvé dans les archives du poète, contient les réflexions qui l'ont mené à prendre cette décision. En fait, quelques passages de ce texte ainsi que la suite de sa vie indiquent que Miron, plutôt que de simplement renoncer à sa vocation, la troque pour une autre en répondant à l'appel de la littérature. Parmi les principales raisons qui justifient son choix se retrouvent de nouveaux projets, ceux de devenir « journaliste (après [une] longue préparation) et écrivain (malgré les obstacles) »<sup>9</sup>; les moyens qu'il prendra pour parvenir, sinon à ces buts précis, du moins à l'avancement de la cause littéraire, ressemblent parfois à ceux des religieux choisissant « la voie de l'oubli radical de soi et [...] du sacrifice »<sup>10</sup>. En effet, selon le témoignage de Mathilde Ganzini, qui compte avec lui parmi les membres-fondateurs des éditions de l'Hexagone, « Miron se privait de tout pour maintenir l'Hexagone en marche »<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>9</sup> Document intitulé « Vocation-critique impartiale devant le Seigneur » (Archives de Gaston Miron). Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 102.

<sup>10</sup> FERRETTI, Lucia, *op. cit.*, p. 102.

<sup>11</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 229.

### 1.1.3 Le rite central de la communion

Il est révélateur que le rite central du catholicisme soit l'eucharistie, ou communion, qui permet l'union spirituelle des croyants entre eux pour former le corps du Christ. Cette activité pieuse, en plus de réunir certains des adhérents à une même foi dans un lieu unique, l'église locale, permet à tous les « frères » spirituels du monde d'être joints en esprit.

C'est une unité aussi profonde qui continuera d'être recherchée en-dehors de son contexte premier par Miron et ses camarades de l'Hexagone. Ainsi, lors du lancement de leur première publication, un recueil intitulé *Deux sangs* qui regroupe des poèmes de Miron et de son ami Olivier Marchand, les termes utilisés par les auteurs pour présenter l'oeuvre sont plutôt révélateurs de leurs intentions et de leurs valeurs, comme le relève Christine Tellier:

Au Clan Saint-Jacques et à l'OBT [Ordre de Bon Temps], on voulait que les périodiques tissent des liens entre les membres; à l'image des deux revues qui l'ont précédé<sup>12</sup>, le recueil de Marchand et de Miron sera aussi une « tentative de communion » entre « fraternels »<sup>13, 14</sup>.

Ces termes issus du lexique catholique et maintenant associés à un projet littéraire soulignent bien toute l'importance de celui-ci aux yeux des jeunes poètes qui, forts de valeurs communes acquises lors de leur passage dans les deux mouvements de jeunesse mentionnés par Tellier, sont également unis par une même cause, la littérature, une cause assez puissante pour en faire des « fraternels », la cause même qui poussera Miron à sacrifier son confort et son bien-être, à la manière du religieux qu'il a décidé de ne pas devenir.

## 1.2. La réforme catholique des années précédant la Révolution tranquille

Le catholicisme n'étant pas une religion fixe, il connaît, dans son

<sup>12</sup> Il s'agit du *Godillot*, bulletin de liaison des Routiers du Clan Saint-Jacques, et de *La Galette*, organe de l'Ordre de Bon Temps, dont il sera question un peu plus loin dans ce chapitre (voir *infra*, p. 26-27 et 31).

<sup>13</sup> MARCHAND, Olivier, et Gaston MIRON, *Deux sangs*, Montréal, Les Éditions de l'Hexagone, 1953, p. 4 et 5.

<sup>14</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 206.

histoire, plusieurs formes différentes, plusieurs éthiques, surtout pendant le XXe siècle, caractérisé par d'importants changements idéologiques et sociaux. Miron, avant de publier *L'homme rapaillé*, est touché par deux de ces éthiques: l'éthique qualifiée de « post-tridentine » par les sociologues Étienne-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren; ainsi que l'éthique dite « personnaliste ». Une telle mouvance dans la doctrine de son peuple ne manque certainement pas de modifier le rapport du poète au religieux en particulier, et au monde en général.

### 1.2.1 L'éthique post-tridentine

Jusqu'à la Révolution tranquille, au Québec, l'Église catholique est dans son ère post-tridentine. Autrement dit, la doctrine qu'elle prône est encore essentiellement définie par les décrets du Concile de Trente. Meunier et Warren, dans leur essai intitulé *Sortir de la Grande Noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*<sup>15</sup>, identifient trois dogmes dominants associés à cette doctrine. Premièrement, une insistance sur la condition pécheresse de l'homme occasionne un sentiment exacerbé de culpabilité. Chacun doit alors se racheter en réalisant de bonnes oeuvres et en pratiquant la piété. Deuxièmement, on met l'accent sur l'existence d'un ordre naturel immuable, ce qui entraîne la valorisation de la hiérarchie et de l'autorité. Troisièmement, le clergé jouit d'un monopole sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle. Il faut ainsi passer, comme on l'a déjà vu, par un de ses membres pour se rapprocher de l'être divin<sup>16</sup>.

Les deux dernières particularités mentionnées appellent une structure sociale fondée sur un modèle hiérarchique, autant dans l'Église que dans l'État, ce qui rend l'éthique post-tridentine plutôt obsolète dans un monde moderne tendant de plus en plus à la démocratie et à la liberté individuelle. De plus, pour bien assoir son autorité, l'Église québécoise a mis sur pied d'importantes institutions qui organisent et structurent la vie sociale. Un tel régime d'ordre se révèle plutôt étouffant pour la population québécoise, comme se le rappelle Guy Messier, un ancien membre du mouvement de

<sup>15</sup> MEUNIER, E-Martin et WARREN, J.P., *op. cit.*

<sup>16</sup> Voir *supra*, p. 11.

jeunesse de l'Ordre de Bon Temps: « Nous étions une société plutôt figée où les institutions pesaient lourdement sur les individus. »<sup>17</sup> De plus en plus, le désir de renouer avec la vitalité de l'Église primitive se fait sentir.

C'est qu'on commence à accuser le clergé de manquer d'authenticité, de ne plus offrir qu'un simulacre de religion, un peu à la manière des pharisiens de l'Évangile: « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites! parce que vous dévorez les maisons des veuves, et que vous faites pour l'apparence de longues prières [...] »<sup>18</sup>. En effet, malgré les nombreux principes moraux qu'elle enseigne, sa « crainte viscérale de l'agitation sociale »<sup>19</sup> empêche l'Église de joindre la lutte pour l'amélioration des conditions de vie de la masse ouvrière, qui répond à cette indifférence en abandonnant graduellement la foi. À la piété démonstrative d'un clergé qui ne s'engage pas pour contrer les injustices, les jeunes croyants préfèrent bientôt une manière plus intime de vivre leur foi:

Les jeunes étouffent sous la pratique intensément communautaire et les exercices continuels de piété, ils se sentent envahis par l'institution cléricale. Ceux qui participent aux mouvements d'action catholique cherchent à établir une relation au Christ plus libre, plus personnelle.<sup>20</sup>

Cette pratique individuelle est toutefois accompagnée du désir de « porter du fruit », de rendre un témoignage plus visible, plus ancré dans le réel. L'engagement social, au coeur des préoccupations de plusieurs intellectuels depuis la Crise de 1930, est le meilleur moyen d'y arriver pour plusieurs croyants, dont Gaston Miron:

À un moment donné, au moment de l'Ordre de Bon Temps<sup>21</sup> et des sciences sociales<sup>22</sup>, où je découvrais justement le social, mon catholicisme est lui-même devenu social. J'ai milité à cette époque-là pour un catholicisme plus ouvert qui débouche sur les problèmes sociaux [...]<sup>23</sup>

<sup>17</sup> MESSIER, Guy, *L'Ordre de Bon Temps. Une décennie d'ébullition et d'invention*, document reproduit en appendice de TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 276.

<sup>18</sup> Mathieu 23:14.

<sup>19</sup> FERRETTI, Lucia, *op. cit.*, p. 134.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>21</sup> Gaston Miron participe aux activités de l'Ordre de Bon Temps pendant quelques années au début de la décennie 1950.

<sup>22</sup> Le poète fait ici référence à ses études à la Faculté des sciences sociales de l'Université de Montréal à partir de 1947.

<sup>23</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

### 1.2.2 L'influence personaliste

Cet engagement personnel auquel aspire l'intelligentsia catholique, la philosophie personaliste lui en fournit un modèle sur mesure. En effet, sur les bases du néo-thomisme de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier élabore un personalisme qui, comme on l'a déjà vu, se donne pour mission d'allier le christianisme et le socialisme pour parvenir à une société nouvelle où chaque individu aurait la possibilité de s'épanouir spirituellement<sup>24</sup>. C'est par l'intermédiaire de la revue *Esprit*, qu'il fonde en 1932, que cette idéologie est propagée en Europe, mais également au Québec, où Mounier est, jusque dans les années 1950, « le penseur des milieux progressistes »<sup>25</sup> selon Miron. La pensée du théoricien personaliste, telle que décrite dans l'essai de Meunier et de Warren, se caractérise d'abord par la valorisation du réalisme dans l'action. Pour lui, il est essentiel, afin de venir en aide à l'homme, de tenir compte de ses besoins réels. L'identification de ceux-ci passe par un examen empirique qui ne néglige ni les contingences physiques caractérisant sa vie terrestre, comme l'Église conservatrice tend à le faire, ni sa dimension spirituelle, que nie le marxisme. De plus, justement parce qu'il est défini par ces deux aspects essentiels de sa personne, l'homme ne saurait être déterminé par son environnement; il conserve, au contraire, une liberté d'action fondamentale. C'est grâce à de tels postulats que Mounier peut espérer mettre sur pied un nouveau socialisme qui, reprenant les idéaux marxistes de coopération et d'égalité, évite de tomber dans un matérialisme abrutissant.

C'est que le mal, pour les personalistes, ne se trouve pas dans les structures mais dans l'homme. C'est donc ce dernier qu'il faut d'abord changer. Les réformes auxquelles ils aspirent se résument par l'adage suivant: « Spirituel d'abord, politique ensuite, économique à leur service. »<sup>26</sup> Tout à cet idéal, ils ont un rapport au monde particulier: en rupture avec ses valeurs modernes individualistes et matérialistes qui nuisent à l'épanouissement de la personne, ils désirent tout de même s'insérer dans le siècle qu'ils souhaitent réformer. Ils ne prônent pas le retrait effaré, mais

<sup>24</sup> Voir *supra*, p. 3-4.

<sup>25</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

<sup>26</sup> MEUNIER, E-Martin et WARREN, J.P., *op. cit.*, p. 66.

l'intégration active dans un milieu à transformer.

L'importance accordée à la personne a l'avantage de permettre un compromis entre les règnes de l'individu et de la masse. Alors que les différentes idéologies politiques finissent généralement par promouvoir l'égoïsme ou l'effacement des gens au profit de la collectivité, les personnalistes encouragent un type d'action sociale qui respecte la vocation spécifique de chacun tout en l'invitant à se construire par le biais d'un engagement solidaire auprès de ceux qui l'entourent. En somme, ils visent « l'épanouissement des personnes et [...] l'édification d'une société juste et fraternelle. »<sup>27</sup>

Grâce à plusieurs catholiques désireux d'insuffler à leur religion un vent de modernité et de dynamisme, la philosophie personnaliste infiltre graduellement l'Église. L'éthique post-tridentine cède alors le pas à l'éthique « personnaliste », qui renverse complètement ses dogmes centraux. En premier lieu, le nouveau caractère sacré accordé à la personne s'oppose au pessimisme suscité par l'ancienne éthique et par son affirmation de la condition pécheresse de l'homme. Au lieu d'une vie tournée vers l'automortification et l'obsession de l'expiation, on valorise maintenant l'épanouissement sur terre par le biais d'une vie chrétienne caractérisée par une foi agissante, par une conviction qui guide l'action. En second lieu, le désir des théologiens de renouer avec la vitalité de l'Église primitive les pousse à remettre en question l'ordre naturel, immuable et éternel à la base des institutions cléricales, d'autant plus que le laïcat synthétise à merveille leurs aspirations philosophiques. En effet, le laïc se révèle un parfait médiateur des dimensions spirituelles et temporelles puisque, tout en se voulant un témoignage du Christ, il est mieux intégré aux différents milieux à transformer.

### **1.2.3 Vers la laïcisation**

C'est donc à l'intérieur même de l'Église qu'a véritablement éclos la lutte pour la laïcisation de la société québécoise. À partir de 1930, les nombreux croyants et membres du clergé encourageant une pratique

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 148.

religieuse calquée sur le modèle personnaliste ont « le sentiment que l'engagement de l'Église dans la gestion du milieu social entrave la poursuite de sa mission spirituelle. »<sup>28</sup> C'est au nom de la foi véritable qu'ils désirent se défaire de la lourdeur des institutions mises en place et favorisent une spiritualité plus libre, plus vivante. La plupart d'entre eux s'impliquent dans les divers mouvements de l'Action catholique spécialisée qui, instigués par l'Église elle-même, deviennent rapidement un sujet d'inquiétude pour les tenants du régime clérical.

En effet, selon André J. Bélanger, un de ces mouvements en particulier, la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC), est une véritable « école de la laïcité », la « première expérience de distanciation d'avec le clergé », vécue « à l'intérieur même de l'encadrement ecclésial [...] »<sup>29</sup> Toutefois, s'il accepte que la critique de l'institution cléricale soit apparue dans son propre champ d'action, le sociologue refuse, contrairement à Meunier et à Warren, de croire en l'authenticité des aspirations spirituelles de ses membres. Selon lui, la dimension religieuse de la JEC aurait pour unique but de berner le clergé en lui dissimulant la soif de sécularisation de ses membres.

Or, de nombreuses études plus récentes révèlent que des catholiques convaincus se sont impliqués dans les divers mouvements de jeunesse des années 1930 à 1960, tels que la JEC, qui ont grandement influencé les transformations sociales de la Révolution tranquille. En plus de l'essai d'Étienne-Martin Meunier et de Jean-Philippe Warren, les travaux de Christine Tellier, qui portent sur les milieux et les réseaux menant à la fondation des éditions de l'Hexagone<sup>30</sup>, mettent en relief toute l'ébullition religieuse qui les caractérisent. En effet, leurs différents collaborateurs se proposent de réformer l'éthique post-tridentine et de prendre leurs distances par rapport aux institutions, mais sans abandonner leur allégeance à la religion catholique. S'interrogeant au sujet de la pratique et de la pensée religieuses, mettant en question la façon traditionnelle de les traiter, ils en parlent abondamment et, de ce fait, les rendent plus présentes et plus

<sup>28</sup> FERRETTI, Lucia, *op. cit.*, p. 114.

<sup>29</sup> BÉLANGER, André J., *op. cit.*, p. 36. L'auteur souligne.

<sup>30</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*

vivantes que jamais.

### **1.3. À la limite de l'institution. Les formes du catholicisme progressiste**

#### **1.3.1 Les groupes d'Action catholique spécialisée**

Le premier mouvement d'Action catholique spécialisée, la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC), est mis sur pied en Belgique à la fin des années 1920 par l'abbé Joseph Cardijn, un fils d'ouvrier. Il se donne pour mission de répondre aux besoins de la masse ouvrière afin de la rechristianiser, celle-ci ayant en bonne partie abandonné la foi. S'opposant à l'Église qui, dans une attitude fataliste, attribue la cause de cette apostasie à l'industrialisation et à l'urbanisation, l'Action catholique (AC) tente de prendre la situation en main en offrant aux ouvriers un témoignage de fraternité et de solidarité pour qu'ils se sentent à nouveau impliqués par la foi et intégrés dans l'Église. En s'efforçant de leur redonner accès à la dignité et à la liberté, elle veut leur fournir les outils nécessaires à l'épanouissement de leur foi. En bref, elle vise à enrichir la vie spirituelle des hommes par l'action sociale.

S'appropriant la même finalité, la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC) s'attribue le mandat d'éduquer les étudiants, de les encadrer pour les aider à « lutt[er] contre l'inertie et la passivité qui régnaient dans les milieux collégiaux. »<sup>31</sup> Chez elle comme dans la JOC ou dans les autres groupes d'AC, c'est le semblable qui agit sur le semblable, dans un rapport d'égalité et de fraternité: l'étudiant sur ses condisciples, l'ouvrier sur ses collègues, etc. Ces mouvements accordent donc un rôle primordial aux laïcs, qui sont, en fait, ses principaux acteurs.

C'est après la Crise que leurs pendants québécois sont fondés au Québec. Chapeauté par l'Église, chaque mouvement est placé sous la supervision d'une congrégation religieuse. Il faut dire que les valeurs qui y sont prônées ressemblent en partie à celles de ces communautés. On y valorise notamment le don de soi, la mise en disponibilité de sa personne pour le bien d'autrui, comme on le remarque à l'appellation même des équipes mises sur pied pour combler différents problèmes dans la collectivité ciblée: « On appelle "Service" en Action catholique un organisme créé pour

<sup>31</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 49.

répondre à un besoin physique, intellectuel ou moral, révélé par les circonstances ou une enquête préalable. »<sup>32</sup>

L'AC a également en commun avec les congrégations religieuses une valorisation de l'organisation communautaire. Dans les deux cas, le travail pour autrui est réalisé à l'aide d'une équipe dont les membres sont plus que des collègues ou de simples amis: ils sont des frères ou des sœurs unis par de mêmes valeurs, dans une même cause. Si, dans le cadre des mouvements d'Action catholique, ils ne vivent pas ensemble comme c'est le cas des membres d'ordres religieux, ils tentent tout de même de reproduire l'unité spirituelle de la « communion »<sup>33</sup>. Qui plus est, « [a]u-delà de l'équipe, l'intention d'instaurer un lien social de nature communautaire s'étend il va sans dire à l'ensemble de la collectivité [...] »<sup>34</sup>. Les problèmes auxquels l'AC s'attaque ne regardent d'ailleurs pas que des individus, mais une collectivité considérée comme un ensemble.

Ces problèmes, les membres des divers mouvements, tributaires du souci de réalisme de la philosophie personaliste, les abordent par le biais d'une méthode en trois parties inspirée de l'acte prudentiel de Thomas d'Aquin: voir, c'est-à-dire prendre le pouls de la situation concrète de ses semblables à l'aide d'une enquête rigoureuse menée sur le terrain; juger, c'est-à-dire évaluer à la lumière de principes chrétiens; et agir pour améliorer le sort des personnes concernées.

Cette action concrète et ancrée dans le réel que prône l'Action catholique spécialisée est plutôt révolutionnaire dans le contexte des années 1930 à 1960, surtout pour un mouvement qui s'inscrit à l'intérieur même des activités de l'Église. En effet, partir du réel pour remonter aux principes est contraire aux habitudes que celle-ci entretient alors. Dans les collèges en particulier, les membres de la JEC innovent avec leur promotion d'une éducation active qui crée un important contraste avec l'éducation passive qu'on y rencontre.

Mais surtout, c'est son rapport au monde qui rend l'AC vraiment

<sup>32</sup> *Six ans après... Réalisations de l'Action catholique du diocèse de Montréal*, Montréal, Éditions Unitas, 1947, p. 19, cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 42, note 11.

<sup>33</sup> BÉLANGER, André J., *op. cit.*, p. 42.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 43.

novatrice. Si, comme l'Église, elle lutte contre lui en opposant à l'individualisme et à l'utilitarisme identifié au profit les valeurs plus chrétiennes de l'engagement, de la responsabilité et de la solidarité, elle se distingue du clergé en ce que ses membres considèrent qu'ils appartiennent à la collectivité dans laquelle et pour laquelle ils travaillent, et même que cette appartenance est nécessaire à leur action:

Si le militant se coupe de son milieu, il cesse d'être en rapport avec lui, il risque de ne plus le connaître et donc de ne plus répondre à ses vrais besoins... Le militant d'Action catholique doit continuer à être du milieu et être dans le milieu.<sup>35</sup>

Leurs adversaires traditionalistes y voient d'ailleurs une acceptation du monde plutôt inquiétante. Selon eux, les divers groupes d'Action catholique défendent souvent « des positions trop à gauche »<sup>36</sup>, ce qui les rapproche des communistes, tenus pour des ennemis de la foi<sup>37</sup>. De plus, le nouveau rôle accordé aux laïcs dans le cadre de cet « apostolat dans le monde »<sup>38</sup> ne plait pas à tous : « [...] des membres du clergé ont craint de perdre leurs oeuvres déjà établies ou leur contrôle sur les laïcs. »<sup>39</sup>

Néanmoins, appuyés pendant un certain temps par l'archevêque de Montréal, Mgr Joseph Charbonneau, et encouragés par les promesses d'un nouveau monde chrétien, les militants d'AC poursuivent malgré ces critiques leur « marche vers la cité céleste »<sup>40</sup>, cette longue et pénible lutte contre le capitalisme, qu'ils voient comme un « combat »<sup>41</sup> pour le bien: « [...] unis dans une cause commune : la rédemption sociale des hommes, ils se considèrent comme des soldats lancés en croisade à la conquête de la société. »<sup>42</sup>

Si Gaston Miron ne participe à aucun des groupes de l'Action catholique spécialisée, leurs buts, leurs valeurs et leur fonctionnement ne lui

<sup>35</sup> « Directives de la JEC », *Bulletin des aumôniers des mouvements spécialisés d'Action catholique*, 2e année, no 4, décembre 1943, p. 163, cité dans BÉLANGER, André J., *op. cit.*, p. 40.

<sup>36</sup> FERRETTI, Lucia, *op. cit.*, p. 149.

<sup>37</sup> Voir *supra*, p. 2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>39</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 45.

<sup>40</sup> MEUNIER, E-Martin et J.P. WARREN, *op. cit.*, p. 106.

<sup>41</sup> BÉLANGER, André J., *op. cit.*, p. 42.

<sup>42</sup> MEUNIER, E-Martin et J.P. WARREN, *op. cit.*, p. 98-99.

sont pas étrangers pour autant. En effet, il fréquente plusieurs de leurs membres pendant sa jeunesse, notamment au moment de la fondation de l'Hexagone. Cette maison d'édition, à ses débuts, réussit à financer ses opérations grâce à des campagnes de souscriptions. Or, en fondant de nombreux périodiques qui lui servent d'organes de liaison, l'AC a suscité un intérêt pour l'écriture chez de nombreux jeunes, en plus de leur servir de point de ralliement. Plusieurs d'entre eux se retrouvent donc parmi les souscripteurs de la plaquette de poésie *Deux sangs*, dont le lancement inaugure les activités de l'Hexagone: « Intéressés par l'écriture, ces jeunes journalistes étaient bien disposés à offrir leur soutien aux jeunes fondateurs de l'Hexagone. »<sup>43</sup> Olivier Marchand, cosignataire du recueil avec Miron, participe lui-même à deux journaux de la JEC: *François et Vie étudiante*.

De plus, les différents mouvements de jeunesse de cette époque, qui ont plusieurs finalités et plusieurs valeurs en commun, interagissent régulièrement entre eux. Le gigantesque réseau social ainsi créé est familier au futur auteur de *L'homme rapaillé*, qui s'implique sérieusement dans deux de ces mouvements: les Routiers du Clan Saint-Jacques et l'Ordre de Bon Temps.

### 1.3.2 Les Routiers du Clan Saint-Jacques

La « Route » constitue la branche aînée du scoutisme, qui suit celle des « Éclaireurs ». Elle regroupe des jeunes hommes, généralement âgés de dix-sept à vingt-et-un ans, désireux de poursuivre leur cheminement scout ou de s'initier à ce mode de vie. Car, plus qu'une simple activité, la Route est réellement une manière de vivre pour ses membres, voire même une philosophie et un idéal, notamment pour ceux du Clan Saint-Jacques, à Montréal, menés par Louis Pronovost, un chef exigeant grâce auquel ils acquièrent une grande renommée.

Antérieur à l'Action catholique spécialisée, le scoutisme est en fait une inspiration de celle-ci, qui reprend certains de ses buts, comme la formation personnelle, la solidarité dans l'apprentissage et le développement du leadership. Toutefois, alors que les membres des différents mouvements

<sup>43</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 52.

d'Action catholique demeurent dans leur milieu d'appartenance, les routiers sont appelés à quitter le leur: « Pour avoir accès à la Route, tu dois commencer par sortir de ta maison et de toi-même, renoncer à ton égoïsme, à ton confort et à ta sécurité, rechercher ce qui est difficile et vouloir vivre rudement. »<sup>44</sup> Les clans scouts se distinguent également des groupes d'AC en ce qui concerne leur vision de la collectivité et du rôle qu'y joue l'individu:

À l'intérieur des clans, on insistait sur le caractère propre de chaque individu, plus qu'on ne le faisait dans les mouvements de l'Action catholique [...] Dans les groupes d'Action catholique, on se concentrait davantage sur l'idée et la force du mouvement de masse.<sup>45</sup>

Malgré ces différences, les deux mouvements de jeunesse ont en commun une valorisation du service du prochain. Le nom de la revue nationale des routiers et des chefs scouts, *Servir*, est d'ailleurs très explicite par rapport à cette visée, tout comme le sont les « services » en Action Catholique spécialisée. De plus, dans les deux cas, le service est accompli par le biais d'une action concrète et bien ancrée dans le réel, comme en témoigne ce projet humanitaire mis sur pied par la patrouille scoute Louis-Hébert, à laquelle appartiennent Miron et son ami Olivier Marchand:

Il nous semble que c'est un devoir de Routiers d'entreprendre l'éducation de quelques gamins de rue. [...] Le Scout est fait pour servir et sauver son prochain. Qu'est[-ce que] servir sinon se rendre esclave d'une cause qui nous dépasse.<sup>46</sup>

L'action sociale n'est toutefois possible que grâce à la formation. Les routiers comme les militants d'AC s'inspirent de la philosophie personnaliste et croient, de ce fait, que c'est en changeant l'homme qu'on améliore le monde. Dans cette optique, les premiers à transformer sont nécessairement les acteurs de la conversion désirée, qui doivent acquérir et mettre réellement en pratique les valeurs qu'ils veulent transmettre. Les différents mouvements de jeunesse du Québec des années 1930 à 1960 s'entendent

<sup>44</sup> *Godillot*, Montréal, XIe année, no 45, 10 mai 1952, quatrième de couverture. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 135.

<sup>45</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 134-135.

<sup>46</sup> « Patrouille Louis-Hébert. Discussion portant sur les activités de la ruelle Leduc », document de travail trouvé dans les archives personnelles de Gaston Miron. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 139.

sur ce point, mais leurs façons de parvenir à leurs fins diffèrent:

Si le Clan, à l'instar de l'Action catholique spécialisée, voulait faire de ses membres des apôtres du Christ, les moyens mis en oeuvre pour les former lui étaient particuliers. Le Clan était réservé à ceux qui, peu importe leurs origines sociales, acceptaient de marcher pendant de longs kilomètres, été comme hiver, jusqu'à ce que de nombreuses ampoules fassent souffrir les pieds [...]<sup>47</sup>

Cet effort physique prôné par les routiers vise à détruire les préjugés de classes, ni le riche ni le pauvre ne pouvant l'éviter. Il favorise également l'entraide et le rapprochement des membres de l'équipe, qui se côtoient ainsi pour partager labeur et douleur. Mais surtout, cette activité contribue à la formation personnelle et même spirituelle de chaque scout: « Nous croyons à la marche comme à un des moyens les plus efficaces de formation du caractère, de formation à la débrouillardise, de sanctification même. Le monde moderne souffre d'être assis. »<sup>48</sup> Jouant un rôle non négligeable, elle annonce la figure du marcheur qu'on retrouve dans l'oeuvre mironienne dès la publication du recueil *Deux sangs*, recueil dont la couverture arbore d'ailleurs un personnage à moitié blanc et à moitié noir qui, bien qu'il « semble avancer dans le sombre, dans la part de nuit qui le constitue », « avance sur un air de fête. »<sup>49</sup> Même si elle est difficile, même si elle se fait vers le nouveau et l'inconnu plutôt que vers le familier rassurant, la marche éprouvante, voire même « titub[ante] »<sup>50</sup>, est appréciée par l'auteur de « La marche à l'amour » pour son grand pouvoir d'action. Chaussé de « [s]on soulier / à creuser contre le ciel »<sup>51</sup>, seul le marcheur, dans *L'homme rapaillé*, peut quitter « [c]e monde sans issue »<sup>52</sup> pour rejoindre un nouveau « monde insoupçonné, uni, sans dissidence »<sup>53</sup>. Miron reprend donc, en poésie, la mystique de la marche qui est l'apanage des routiers. Chez lui comme chez eux, la randonnée pédestre est plus qu'une activité physique; sanctifiante, elle mène à la rédemption du corps et de l'esprit.

Ainsi, la formation offerte aux scouts n'est pas que physique; elle se

<sup>47</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 133.

<sup>48</sup> ROCHON, André, « Un Clan Routier. Conférence prononcée devant les membres du Club Richelieu-Montréal, le 15 juillet 1948 », p. 4. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 134.

<sup>49</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 330.

<sup>50</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 65.

<sup>51</sup> « Vérité irréductible », *H.R.*, p. 29.

<sup>52</sup> « Ce monde sans issue », *H.R.*, p. 50.

<sup>53</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 37.

veut également intellectuelle, morale, sociale, civique et religieuse: « Le scoutisme voulait être en effet une véritable école pour les jeunes hommes et leur offrir une formation complète [...] »<sup>54</sup>. Selon le père Ambroise Lafortune, aumônier du Clan Saint-Jacques, la Route, en tant que troisième et dernière étape du cheminement scout, « appelle au jugement, à l'engagement pour le reste de sa vie. Le tout forme un homme authentique, un chrétien vrai. »<sup>55</sup>

Comme les personnalistes le prônent, donc, la dimension spirituelle de la personne n'est pas négligée chez les routiers. Lors de leurs réunions, les membres des diverses patrouilles consacrent un moment à la prière et à la liturgie. De plus, le Clan Saint-Jacques bénéficie d'une équipe spécialisée, l'équipe Saint-Paul, dont le rôle est d'organiser des rencontres hebdomadaires destinées à l'étude de la Bible, des encycliques et des textes de Thomas d'Aquin. Gaston Miron qui, en abandonnant sa vocation de frère instituteur, ne s'est pas délesté de tout intérêt pour la question religieuse, participe aux activités de cette équipe et en fait même la publicité dans le journal de l'Ordre de Bon Temps, *La Galette*.

La promotion et la conservation de la culture canadienne-française constituent un autre axe important de la formation scout au Québec. Encore une fois, certaines équipes spécialisées travaillent à la rencontre de cet objectif, comme les Ouaouarons et Sauterelles, équipe mixte qui présente des spectacles de folklore, ainsi que l'équipe de musique Opus, qui organise des concerts. Même en dehors de ces équipes spécifiques, tous les routiers sont encouragés à augmenter leur culture personnelle, notamment par la lecture:

Celui qui ne lit jamais meurt chaque jour, petit à petit, au-dessus des oreilles. Le routier qui veut être un homme complet, n'a pas le droit de négliger cette excellente source de culture que constituent les bons livres. Habitue-toi donc à lire chaque jour.<sup>56</sup>

Chaque patrouille porte également le nom d'un personnage historique qui sert de modèle pour les routiers, tout en conservant son souvenir à leur

<sup>54</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 132.

<sup>55</sup> LAFORTUNE, Ambroise, *Par les chemins d'Ambroise*, Ottawa, Leméac, 1983, p. 171. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 133.

<sup>56</sup> *Godillot*, Montréal, VIII<sup>e</sup> année, no 34, décembre 1949, p. 14. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 144.

esprit. Même la devise du Clan Saint-Jacques, « Au plus dru! »,

était extraite d'une prière des scouts de Saint-Louis, en France, qui était une troupe émérite qui se signalait par son savoir-faire et sa débrouillardise. Plusieurs des rituels du Clan ont d'ailleurs été inspirés par ceux des Scouts français [...] Les Routiers du Clan Saint-Jacques découvraient de cette façon la culture et les rites de leurs ancêtres français. Ils se voyaient en quelque sorte comme des chevaliers des temps nouveaux et les défenseurs d'une culture traditionnelle en danger de se perdre.<sup>57</sup>

Tout comme les mouvements d'AC, les routiers ont parfois certains accrochages avec les membres les plus conservateurs du clergé, notamment, dans leur cas, avec le chanoine Raoul Drouin, aumônier diocésain des scouts et des guides catholiques de Montréal, « qui ne sembl[e] pas partager la même philosophie de la Route [...] »<sup>58</sup> Encore une fois, ces divergences d'opinions sont surtout liées à la définition du rapport que le militant chrétien devrait entretenir avec le monde. En effet, Drouin associe ce dernier aux « forces du mal » contre lesquelles le routier « devait livrer un combat sans merci »<sup>59</sup>. Selon lui, la lutte doit être menée particulièrement contre les différents médias, tenus pour des « forces négatives »<sup>60</sup> à cause de la morale corrompue qu'ils propagent.

Gaston Miron, dans un article publié par le journal du Clan Saint-Jacques, répond au chanoine « qu'un scout ne devait pas avoir peur du présent et qu'il devait se montrer à la hauteur des défis de son époque [...] »<sup>61</sup>. Ne niant pas les problèmes du siècle dans lequel il vit, il suggère de l'approcher avec une attitude empreinte d'amour afin de le changer sans toutefois « jouer aux héros et aux martyrs »<sup>62</sup>. Il propose de combattre non pas « CONTRE », mais « POUR une radio, un cinéma, une télévision, éthiques et esthétiques »<sup>63</sup>.

Cet article n'est d'ailleurs pas la seule contribution de Miron à la revue scout. Arrivé au Clan Saint-Jacques en novembre 1950, il prend en charge la direction de son organe de liaison le 22 mai 1951. Celui-ci, intitulé *Le*

<sup>57</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 130-131, note 147.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>60</sup> *Ibid.*, note 207.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>62</sup> MIRON, Gaston, « Les Livres. *D'Estoc et de taille* », dans *Godillot*, XIe année, no 45, mai 1952, p. 30. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 147.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 149.

*Godillot*, faisant ainsi référence aux grosses chaussures portées par les routiers, contient les rapports d'activités scoutes, mais également des critiques de films à l'affiche et des textes sur la spiritualité de la route. À l'arrivée de Miron à sa tête et, par la même occasion, d'Olivier Marchand dans son équipe de rédaction, son aspect culturel est décuplé puisqu'il présente alors des textes plus poétiques et des études sur des sujets artistiques.

Selon Christine Tellier, *Le Godillot* joue un rôle majeur dans la fondation de l'Hexagone, car « [l]'expérience de la publication du bulletin scout a permis à Marchand et à Miron de faire leurs premières armes dans le domaine de l'édition. »<sup>64</sup> De plus, dans ce périodique et dans son cahier de routier, Miron élabore sa vision de l'écriture. Dans les textes qu'il rédige alors à ce sujet, il prône une écriture et un art simples et vrais, qui évitent à la fois l'écueil du régionalisme fermé au monde et celui de l'universalisme abstrait, qui acceptent leur particularisme tout en s'ouvrant à l'Autre. En bref, il définit sa pensée artistique sur les bases des valeurs défendues par le Clan Saint-Jacques, mais également par un autre mouvement de jeunesse auquel il participe activement : l'Ordre de Bon Temps.

### 1.3.3 L'Ordre de Bon Temps

L'Ordre de Bon Temps (OBT) est né grâce à l'initiative de quelques membres de la Jeunesse Indépendante Catholique Féminine (JICF), un mouvement d'Action catholique spécialisée. Ces jeunes femmes, ne se sentant pas interpellées par les loisirs commerciaux qui commençaient alors à gagner de la popularité au Québec, voulaient mettre sur pied une organisation qui leur permettrait d'occuper leurs temps libres sagement. Désireuses de demeurer fidèles à leur identité canadienne-française et aidées par Roger Varin, alors chef au secrétariat général de la Société Saint-Jean-Baptiste, elles rassemblent d'autres jeunes prêts à s'amuser en protégeant leur patrimoine culturel: « Le mouvement voulait défendre la culture populaire canadienne-française contre l'oubli et contre l'invasion de la

<sup>64</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 144.

culture américaine. »<sup>65</sup> Le nom du mouvement lui-même, à la manière de celui des patrouilles scoutes, fait appel à la mémoire collective puisqu'il fait référence à

l'ordre gastronomique qui s'était formé à Port-Royal autour de Champlain, de Jean de Biencourt de Poutrincourt et de Marc Lescarbot dans les premiers temps de la colonie pour divertir les troupes atteintes du scorbut et éprouvées par les longs hivers rigoureux et l'ennui de la mère-patrie.<sup>66</sup>

Le recrutement des membres de l'OBT se fait en bonne partie à travers d'autres mouvements de jeunesse. La JEC et le Clan Saint-Jacques, en particulier, font parfois appel à lui pour organiser des spectacles et des manifestations, lui faisant ainsi de la publicité et lui permettant de recruter de nouveaux adeptes. Partageant donc quelques uns de leurs acteurs, il affiche nécessairement des valeurs semblables aux leurs. Même s'il ne se veut pas à proprement parler un apostolat, comme c'est le cas de l'Action catholique spécialisée et du scoutisme, la mission qu'il se donne est loin d'être exempte du souci de formation des individus et de l'attrait pour l'action sociale acquis de la philosophie personnaliste:

Varin voyait dans l'OBT une nouvelle façon, pour les jeunes, de s'exprimer, de devenir des adultes éclairés et responsables et de s'épanouir par le biais des loisirs. Ses membres voulaient se mettre au service de leur prochain, de la foule qu'ils amusaient et éduquaient à la fois, en toute simplicité. Ils rêvaient en fait de changer la société québécoise de l'intérieur [...]<sup>67</sup>

Cette transformation de l'Autre, qui découle d'une formation personnelle préalable, est rendue possible par le travail et l'effort. Car, s'il est un organisme de loisir, l'Ordre de Bon Temps ne prône pas la paresse pour autant. Au contraire, il vise à procurer à ses membres la joie, mais une joie chrétienne associée au sentiment de plénitude devant le devoir accompli:

La Joie ne réside pas dans les cris, les frappings de mains ou de pieds, comme plusieurs le croient [...] La vraie joie réside dans la satisfaction d'avoir retiré quelque chose en retour de son énergie dépensée. Elle se prolonge après la fin de l'organisation par la prise de conscience d'une acquisition, d'un enrichissement personnel et par la satisfaction d'avoir fait son possible.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>68</sup> MATHIEU, Jean-Louis, *La Galette*, vol. III, no 8, 1951, p. 158. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 67, note 93.

Qui plus est, cette joie n'est réellement bienfaitrice que lorsqu'elle est partagée. À l'instar des autres mouvements de jeunesse abordés, l'OBT valorise la solidarité et le travail communautaire dans une équipe qui aspire, encore une fois, à l'idéal d'unité de la communion: « Une équipe n'a de bonne influence qu'en autant que ses membres se connaissent, se comprennent, *ne font qu'un* dans une réalisation commune. »<sup>69</sup>

Malgré ces emprunts au catholicisme, l'Ordre de Bon Temps se distingue des deux autres mouvements abordés en ce qu'il « s'inscrit en-dehors de la "confessionnalité". »<sup>70</sup> Ses membres sont bien invités « à assister à la messe, qui était intégrée au programme des activités »<sup>71</sup>, mais la participation au culte n'est pas imposée. De plus, si le père Ambroise Lafortune est impliqué dans l'OBT, il y fait davantage figure de conseiller spirituel que d'autorité:

Si les deux mouvements [l'Ordre de Bon Temps et le Clan Saint-Jacques] réservaient à l'aumônier un rôle semblable, la présence et l'autorité de celui-ci étaient beaucoup plus marquées chez les Routiers que dans l'OBT. L'aumônier du Clan était perçu comme une figure paternelle, alors qu'il était plutôt un ami, un frère dans l'Ordre de Bon Temps. Dans les deux mouvements, les aumôniers avaient cependant un rôle plus discret que celui qu'ils occupaient à l'intérieur des groupes de l'Action catholique.<sup>72</sup>

Il faut dire que l'Ordre s'éloigne radicalement de tout ce qui pourrait ressembler à un système hiérarchique. Chaque équipe se choisit un animateur, mais ce dernier a plutôt un rôle d'organisateur que de dirigeant: « [...] on préférait d'ailleurs le terme de "meneur" à celui de "chef", un mot dont le sens semblait péjoratif à l'Ordre, puisqu'il sous-entendait qu'une seule personne décidait du sort de l'équipe. »<sup>73</sup> Moins axés sur la discipline que les routiers ou les militants de l'Action catholique, les membres de l'OBT préfèrent la démocratie, ce qui les éloigne beaucoup de l'Église traditionnelle.

En fait, même leur pratique religieuse diffère de celle que l'autorité ecclésiale prône alors, comme le remarque Gilles Marcotte dans sa préface du livre de Christine Tellier:

<sup>69</sup> GUENET, Denise G., « Une opinion... suggestions », dans *La Galette*, Montréal, vol. III, no 7, 1951, p. 143-144. Cité dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 208. Je souligne.

<sup>70</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

<sup>71</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 75.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 73.

Pensons au Père Ambroise - l'abbé Ambroise Lafortune, personnage quasi mythique de ces années - invitant un groupe de jeunes à chercher dans le bois, telle nuit d'hiver, la cabane où il allait célébrer la messe. Il y a là un symbole plein de sens. L'incertitude, la recherche, l'avancée dans la nuit, n'étaient pas des images qu'on pouvait associer d'emblée aux célébrations rigides, pour ainsi dire évidentes, de la religion officielle.<sup>74</sup>

Le père Lafortune peut effectivement être compté parmi les clercs progressistes à qui « le conformisme [...] sied mal. »<sup>75</sup> Dès son enfance, il éprouve beaucoup de difficultés à s'adapter au système scolaire des années 1920:

En effet, il fut, à 5 ans, expulsé de chez les Soeurs de la Providence; mais il put tenir au moins sept ans à l'école Saint-François-Xavier chez les Frères de l'Instruction chrétienne. Dernier de classe avec régularité, il a autre chose en tête et son monde est intérieur.<sup>76</sup>

Puis, pendant ses premières années chez les scouts, dans les années 1930, il est reconnu pour sa « gouaille facile »<sup>77</sup> et sa façon de s'exprimer parfois « peu protocolaire, mais tout à fait dans la ligne d'une certaine dialectique canadienne-française de l'époque »<sup>78</sup>. Plus près du peuple que des conventions de l'Église, il est refusé à la prêtrise en 1945 par Mgr Charbonneau. Il se rend alors jusqu'en Martinique pour recevoir le sacerdoce. À son retour, il célèbre des messes modernes, en français et « le plus souvent dans la nature des quatre saisons, dans une cuisine ou un sous-sol, ou un salon, partout [...] »<sup>79</sup>. Toutes ces particularités en font un personnage coloré et plutôt éloigné de l'orthodoxie catholique de son époque.

Avec un tel conseiller, l'Ordre de Bon Temps développe une organisation originale. Répugnant aux structures étouffantes et aux discours, il se distingue non seulement de toutes les institutions alors en place, mais également de toute facture institutionnelle. Il est certainement le plus dynamique des trois mouvements traités dans le cadre de ce mémoire,

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>75</sup> VALCOUR, Pierre, « À la façon "ambrosienne", Ambroise Lafortune », *Ambroise... tout court*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 1999, p. 13.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> PRONOVOST, Louis, « Un homme de mots! », *Ibid.*, p. 120.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 119-120.

<sup>79</sup> MELANÇON, Victor, « Le père Ambroise, prêtre du Seigneur », *Ibid.*, p. 24.

justement parce qu'il évite toutes les formalités qui risqueraient d'alourdir son programme. Il ne compte pas même d'adhérents officiels, aucune carte de membre n'étant requise pour participer à ses diverses activités. C'est en les libérant de toutes ces contraintes habituelles que l'Ordre a pu mettre à la disposition de nombreux jeunes un milieu vivant et stimulant pour « leur [...] perm[ettre] de s'épanouir dans une société dont les structures étaient rigides et austères »<sup>80</sup>

C'est dans ce milieu que Gaston Miron rencontre ceux qui deviendront avec lui les membres-fondateurs des éditions de l'Hexagone. Comme le souligne Christine Tellier, l'Ordre de Bon Temps a beaucoup à voir dans cet événement littéraire. Non seulement ses principaux acteurs y complètent-ils leur formation en édition par le biais du travail qu'ils effectuent au sein de l'équipe de production de sa revue, *La Galette*, mais c'est la mentalité acquise à l'OBT qui les pousse à mettre sur pied une telle organisation. En effet, leur habitude de créer leurs propres projets explique en partie la décision de ne pas publier chez une maison d'édition existante, mais plutôt d'en faire naître une nouvelle, qui répondrait à tous leurs besoins ainsi qu'à ceux des autres jeunes auteurs.

La forme même que prend ce projet est tributaire des valeurs et du fonctionnement de l'Ordre. En effet, à ses débuts, l'Hexagone prend ses distances avec l'institution littéraire officielle, comme en témoigne son premier lancement, qui ressemble davantage aux manifestations habituelles du mouvement de jeunesse qu'à un événement culturel officiel:

Célébrer un lancement en pleine nature, et non pas entre les murs d'une institution culturelle reconnue, était pour le moins inusité et pouvait sans doute surprendre plus d'un membre de l'*intelligentsia* canadienne-française du temps. Mais pour les jeunes conviés à souligner la publication de *Deux sangs*, se regrouper autour d'un feu de camp pour fêter en compagnie des membres-fondateurs de l'Hexagone était en soi très naturel.<sup>81</sup>

Miron et ses amis conservent donc de leur passage à l'Ordre de Bon Temps une vision du monde et des valeurs bien particulières, mais également un attrait pour la vitalité et la liberté émanant de cette organisation mise sur pied par des jeunes et pour des jeunes, attrait qui les pousse à refuser les

<sup>80</sup> TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 228.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 18.

structures rigides au moment de la fondation de leur maison d'édition.

En somme, les années de formation de Gaston Miron sont marquées par son implication au sein de divers mouvements de jeunesse. À travers eux, il explore certaines approches de la religion, mais il s'initie également à la philosophie personnaliste et à l'importance qu'elle accorde à la formation individuelle. Il y acquiert le désir de devenir un homme complet et vrai, un homme prêt à se sacrifier pour le bien de sa collectivité. Cette formation personnelle constitue, pour lui comme pour ses camarades de l'époque, une étape nécessaire et préalable à l'action sociale, à la transformation du monde.

## Chapitre 2: La communion: « au nord du monde nous pensions être à l'abri »<sup>1</sup>

### 2.1. Le monde social

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, le monde est au coeur du discours religieux pendant les années de formation de Gaston Miron. Si les tenants d'un catholicisme plus conservateur, tel le chanoine Raoul Drouin, le voient comme un ennemi à vaincre ou à éviter absolument, les acteurs de la « révolution personnaliste » en font plutôt une victime à libérer d'elle-même, une collectivité à convertir pour son propre bien, un individu à la fois. *L'homme rapaillé* rend bien compte de ce débat, dans lequel il prend position.

#### 2.1.1 L'hostilité

Plusieurs des poèmes du recueil, notamment les plus anciens, dénoncent le monde extérieur, qui empêche la vie collective. Dans son analyse des textes publiés dans *Deux sangs*, Pierre Popovic souligne que la ville dépeinte, dans laquelle évolue le poète, se caractérise par l'indifférence et la solitude des gens qui s'y trouvent: « Tout sens communautaire s'y est disloqué. Aucun dire commun ne rassemble, aucune expérience ne se partage dans cet empire du fait divers [...] »<sup>2</sup>. Cette remarque pourrait également s'appliquer aux poèmes de « Quelque part par ici », qui se joignent, pour former la section « Influences » dans *L'homme rapaillé*, à la plupart des textes d'abord publiés dans le premier recueil de Miron. En effet, dans « Tout un chacun », l'individualisme dénoncé est si exacerbé que même la charité (« chacun sa main / dans l'aumône »<sup>3</sup>) et les relations amoureuses (« chacun son cou / dans l'amour »<sup>4</sup>) ne parviennent pas à instaurer un réel contact avec l'Autre. C'est que la ville est le théâtre d'un utilitarisme stérile qui accapare les esprits, ne laissant aucune place aux liens interpersonnels. Les « sept jours comme des flûtes »<sup>5</sup> du poème « Chanson » (intitulé « Semaines » dans le recueil *Deux sangs*), tout comme

<sup>1</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>2</sup> POPOVIC, Pierre, *op.cit.*, p. 337.

<sup>3</sup> « Tout un chacun », *H.R.*, p. 45.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> « Chanson », *H.R.*, p. 30.

la « petite semaine à dent rapace », la « petite semaine pleine de poches de néant » et la « petite vie des minutes pareilles »<sup>6</sup> du poème « Petite suite en lest » sont les indicatrices d'un « mauvais temps », le « [t]emps cadencé du travail et de la ville », qui « égalise les heures, est niveleur, négateur d'âme et de toute dimension spirituelle du vivant. »<sup>7</sup> Le poète semble donc, au premier regard, avaliser la conception post-tridentine du monde, et plus particulièrement de la ville, lieu de toutes les corruptions pour bien des adeptes de l'Église traditionnelle au Québec.

Toutefois, la critique de Miron va plus loin que celle du clergé conservateur. À ce dernier, qui prône bien souvent un retrait confortable et contemplatif, le poète s'oppose en affirmant qu'un tel retrait n'est pas même possible, puisque le monde, en plus d'être inhumain, est hostile, agressif. Il constitue une entrave à la liberté. Il emprisonne tout être qui lui est extérieur, il le séquestre: « hors du vivant, vivant / un homme que le monde enferme »<sup>8</sup>; « Ce monde sans issue »<sup>9</sup>; « or dans ce monde d'où je ne sortirai bondieu / que pour payer mon dû, et où je suis gigué déjà / fait comme un rat par toutes les raisons de vivre »<sup>10</sup>.

### 2.1.2 Le désir de réconciliation

Prisonnier du monde, le poète ne peut améliorer son sort qu'en se réconciliant avec lui, d'autant plus que le simple rejet est, en quelque sorte, un refus de l'Autre, un acte individualiste:

nous avons laissé la lumière du verbe s'avilir  
 jusqu'à la honte et au mépris de soi dans nos frères  
 nous n'avons pas su lier nos racines de souffrances  
 à la douleur universelle dans chaque homme ravalé<sup>11</sup>.

Refuser de partager son destin, c'est reproduire l'indifférence décriée. Voilà la faute réelle. Loin d'adhérer aux principes tridentins, Miron critique la position de retrait de l'Église au même titre que l'individualisme du monde

<sup>6</sup> « Petite suite en lest », *H.R.*, p. 31.

<sup>7</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 343.

<sup>8</sup> « Fait divers », *H.R.*, p. 49.

<sup>9</sup> *H.R.*, p. 50.

<sup>10</sup> « Déclaration », *H.R.*, p. 52.

<sup>11</sup> « L'octobre », *H.R.*, p. 103.

ambient. Dans l'essai intitulé « Ma bibliothèque idéale », il parle du « scandale [...] d'une Église silencieuse » et s'identifie à l'anticléricisme de Rutebeuf, un « anticléricisme [qui] ne met pas en cause sa piété »<sup>12</sup>. Ce faisant, il se montre en accord avec les membres des divers mouvements d'Action catholique qui, condamnant l'inertie de l'Église devant les injustices subies par la classe ouvrière, revendiquent le laïcat pour régler les problèmes sociaux. À l'image de ces apôtres contemporains ancrés dans leur milieu d'appartenance, le poète dénonce, dans « La route que nous suivons », l'attitude passée du peuple québécois qui se croyait à l'abri « au nord du monde »<sup>13</sup>, postulant ainsi que le salut ne se trouve pas en dehors du siècle, mais en lui, ce qu'il réaffirme dans « Pour mon rapatriement », puisque l'utopie n'est rendue possible que lorsque l'homme revient « d'en-dehors du monde »<sup>14</sup>. De même, dans « Un long chemin », il réclame une poésie québécoise qui soit « dans le monde et au monde. »<sup>15</sup> Cette dernière revendication indique clairement que, pour le poète, même une implication sociale calquée sur celle des diverses congrégations religieuses, qui se plongent dans le siècle sans l'intégrer réellement, est insuffisante. À l'instar des militants d'Action catholique, il exige une appartenance totale au monde.

La réconciliation recherchée est donc plus qu'une simple entente: il s'agit d'une communion (« je vais rejoindre les brûlants compagnons / dont la lutte partage et rompt le pain du sort commun »<sup>16</sup>) qui, tout comme l'eucharistie, comporte plusieurs dimensions. En effet, alors que le rituel catholique se veut à la fois un prétexte à la réunion des croyants d'une même paroisse dans l'église locale et l'union spirituelle de l'Église universelle, la communauté convoitée par Miron et par plusieurs acteurs du discours social de son époque est à l'échelle du village, mais elle est également expansible. Autrement dit, elle rétablit le dialogue dans une collectivité nombrable qui, idéalement, engloberait l'humanité par les liens de valeurs communes adoptées librement. Pierre Popovic illustre bien cette utopie dans en analysant l'emploi de l'ouïe dans les premiers poèmes de Miron:

<sup>12</sup> « Ma bibliothèque idéale », *H.R.*, p. 189.

<sup>13</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>14</sup> « Pour mon rapatriement », *H.R.*, p. 87.

<sup>15</sup> « Un long chemin », *H.R.*, p. 201.

<sup>16</sup> « L'octobre », *H.R.*, p. 103.

L'ouïe joue [...] un rôle aussi important que la vue dans la poésie mironienne, réinstallant, dans l'arène urbaine qui privilégie la vue, la possibilité d'une communication de bouche à oreille qui n'est pas sans rappeler l'organisation sociale traditionnelle et le village, et qui, par suite, serait de taille à transformer la ville en village absolu.<sup>17</sup>

La publication de *Deux sangs* constitue un bon exemple de cette sociabilité par paliers. Si Olivier Marchand qualifie le livre, dans son exergue, de « tentative de communion », l'eucharistie littéraire dont il est question concerne tout d'abord les deux poètes, ces deux sangs qui s'unissent pour publier, mais il faut aussi se rappeler, comme l'indique le prospectus de l'Hexagone annonçant sa parution, que « [c]ette première publication est une oeuvre d'équipe. »<sup>18</sup> Les six membres de ladite équipe sont donc inclus dans la fusion convoitée, ainsi que les deux-cents souscripteurs au projet, également qualifiés d'« artisans de cette première publication »<sup>19</sup>. Enfin, les différents concepteurs de *Deux sangs* visent à communier avec le « public » à l'attention duquel ils désirent offrir « ce qui est dans la tête et le coeur de [leurs] vies. »<sup>20</sup>

De même, dans *L'homme rapaillé*, l'union avec le monde se fait en deux étapes. D'abord, le poète se joint aux gens qui partagent sa culture, sa langue et son destin de colonisé: « je parle avec les mots nouveaux de nos endurance »<sup>21</sup>;

à partir de la blanche agonie de père en fils  
à la consigne de la chair et des âmes  
à tous je me lie  
jusqu'à l'état de détritrus s'il le faut  
dans la résistance<sup>22</sup>.

Le territoire habité lui-même participe à la communion:

terre, terre, tu bois avec nous, terre comme nous  
[...]  
avec comme nous une fixité hagarde et discontinuée

<sup>17</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 349.

<sup>18</sup> Premier prospectus de l'Hexagone, printemps 1953, reproduit dans MIRON, Gaston, *Un long chemin. Proses 1953-1996*, Montréal, L'Hexagone, 2004, p. 303.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>22</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 94.

cependant que la beauté aurifère du froid  
l'auréole et comme nous dans la mort te sertit<sup>23</sup>.

Cette première concorde s'établit sur les bases d'une résistance face à un oppresseur commun qui voue la nation du poète à la dérision: « puisque je suis devenu, comme un grand nombre / une engeance qui tant s'éreinte et tant s'esquinte / à retrouver son nom, sa place et son lendemain »<sup>24</sup>. À ce stade, le monde extérieur est toujours hostile, mais sa victime n'est plus seulement un individu. Elle est une collectivité dont les membres, dans une symbiose presque parfaite, sont solidaires jusque dans la mort: « Maintenant je sais nos êtres en détresse dans le siècle / je vois notre infériorité et j'ai mal en chacun de nous »<sup>25</sup>; « je le jure sur l'obscur respiration commune »<sup>26</sup>;

puisque je suis perdu, comme beaucoup des miens  
que je ne peux parler autrement qu'entre nous  
ma langue pareille à nos désarrois et nos détresses  
et bientôt pareille à la fosse commune de tous<sup>27</sup>.

Une telle unité historique, sociale et culturelle fait de la communauté une nation, une entité politique accordant au poète et aux siens une présence au monde, une visibilité. Elle permet « que les hommes sachent que nous savons »<sup>28</sup>. Car l'idéal mironien est, plus que la simple constitution d'un territoire et de la nation qui lui est associée, un « avènement »<sup>29</sup>, c'est-à-dire une venue, mais également une reconnaissance. Bien que le pays souhaité ne soit pas, comme le Christ lors de sa seconde venue, un dieu que « tous les païens [...] serviront » et devant lequel « tous les rois se prosterneront »<sup>30</sup>, le poète désire tout de même que son existence soit admise par les autres peuples et que son émergence soit saluée:

mais donne la main à toutes les rencontres, pays  
toi qui apparais  
par tous les chemins défoncés de ton histoire  
aux hommes debout dans l'horizon de la justice

<sup>23</sup> « Les années de dérélition », *H.R.*, p. 96.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> « Sur la place publique », *H.R.*, p. 99.

<sup>26</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>27</sup> « Les années de dérélition », *H.R.*, p. 95.

<sup>28</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>29</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>30</sup> Psaumes 72: 11.

qui te saluent<sup>31</sup>.

L'aspiration nationaliste, dans *L'homme rapaillé*, n'est donc pas qu'une idée politique. Elle est modelée par les idéologèmes religieux de la communion et de l'avènement, constituant ainsi une bonne illustration de l'interaction entre la religion et le profane chez Miron.

Or, le nationalisme prôné par le poète, bien qu'il s'exprime souvent par un refus de l'assimilation et, de ce fait, par une opposition au monde extérieur, ne se veut pas fermé pour autant: « Nous vivons en 1965 et c'est là notre affrontement et notre voie: la naissance de notre collectif à la conscience mondiale. »<sup>32</sup>; « salut de même humanité des hommes lointains »<sup>33</sup>. Il existe d'autres peuples humiliés qui ont soif de dignité, d'autres « hommes debout dans l'horizon de la justice »<sup>34</sup> avec qui le poète veut s'allier dans le combat pour faire tomber l'oppression et faire naître un « monde insoupçonné, uni, sans dissidence »<sup>35</sup>. Cette seconde communion, à l'échelle mondiale, n'est toutefois pas aussi symbiotique que la première. Elle est nuancée par une volonté de conserver sa spécificité régionale. Car ignorer cette dernière, c'est s'ignorer soi-même, c'est réprimer son identité. C'est accepter de tomber dans l'indéterminé, le vague et l'incertain. Le poète l'exprime très clairement dans le recours didactique intitulé « Aliénation délirante »<sup>36</sup>, où il critique les approches politiques fondées sur une définition universaliste de l'homme, notamment la politique fonctionnelle proposée par quelques collaborateurs de la revue *Cité libre* en mai 1964<sup>37</sup>. Dans son texte, Miron récupère plusieurs termes typiques de cette démarche, dont la plupart se retrouvent ironiquement affublés de majuscules: « Attributs universels », « accidents ethniques géographiques ou religieux », « Tâches », « Critères

<sup>31</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 102.

<sup>32</sup> « Un long chemin », *H.R.*, p. 200.

<sup>33</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 94.

<sup>34</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 102.

<sup>35</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 37.

<sup>36</sup> *H.R.*, p. 115-122.

<sup>37</sup> BRETON, Albert et al., « Pour une politique fonctionnelle », *Cité libre*, XVe année, no 67, mai 1964, p. 11-17. Ce manifeste, signé conjointement par Albert et Raymond Breton, Claude Bruneau, Yvon Gauthier, Marc Lalonde, Maurice Pinard et Pierre Elliott Trudeau, propose des solutions pratiques dans le but d'établir un ordre social et politique « fondé au premier chef sur les attributs universels de l'homme, non sur ce qui le particularise. » (p. 11)

humains », « Priorités »<sup>38</sup>. Ils sont intégrés dans un long flux verbal dépourvu de tout signe de ponctuation, qui illustre bien le vaste brouillard identitaire dans lequel est plongé le poète: « alors l'univers t'appartient tu es fils de l'universel tu n'as plus terre lieu ni feu et tu t'affirmes universel en te niant et tout est cotonneux blanc gros sel »<sup>39</sup>.

Ce n'est donc pas en abandonnant les particularités de sa nation que Miron rejoint l'universel mais, au contraire, en les exhibant: « tu es mon amour ma ceinture fléchée d'univers / ma danse carrée des quatre coins d'horizon »<sup>40</sup>. Sa poésie se veut « à égale distance du régionalisme et de l'universalisme abstrait, deux pôles de désincarnation, deux malédictions qui ont pesé constamment sur notre littérature. »<sup>41</sup> Il respecte ainsi, dans *L'homme rapaillé*, le programme qu'il s'était fixé dès l'époque du *Godillot*<sup>42</sup>. Les routiers du Clan Saint-Jacques et l'Ordre de Bon Temps ne sont d'ailleurs pas étrangers à la valorisation de la culture canadienne-française que l'on retrouve dans la poésie mironienne, pas moins qu'à la conception du multiple qui y est véhiculée. En effet, la solidarité entre les peuples doublée d'un respect de toutes les cultures est simplement la transposition, dans une communauté plus large, de la dynamique des équipes où l'on partageait vie et projets dans un désir de fusion toutefois soucieux de laisser s'exprimer librement l'individualité de chacun.

Comme la communion universelle est entravée par l'attitude oppressive du monde extérieur et par le brouillage identitaire qui en découle, sa concrétisation ne va pas de soi et nécessite la médiation de la poésie. Celle-ci, comme le souligne Popovic, est le lieu où s'érige un discours commun:

Toute précaire qu'elle soit, la poésie est exhibée comme le discours communautaire par excellence, comblant l'espace d'indécision ouvert par la dynamique du discours social, semant des symboles en lesquels puisse se

<sup>38</sup> Tous ces termes se retrouvent, chez Miron, dans « Aliénation délirante », *H.R.*, p. 119. Dans le manifeste « Pour une politique fonctionnelle », ils sont répartis comme suit: « attributs universels », p. 11, 17; « accidents ethniques, géographiques ou religieux », p. 11; « tâche(s) », p. 11, 13, 17; « critères humains », p. 11; « priorités », p. 12.

<sup>39</sup> « Aliénation délirante », *H.R.*, p. 119.

<sup>40</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 61.

<sup>41</sup> « Un long chemin », *H.R.*, p. 198.

<sup>42</sup> Voir *supra*, p. 27.

reconnaître la communauté patiente et expansible. »<sup>43</sup>

Ce rôle de la poésie dans l'élaboration de l'identité et de la communauté, s'il est remarquable dans *Deux sangs*, demeure présent dans les textes plus tardifs: « L'oeuvre du poème, dans ce moment de réappropriation consciente, est de s'affirmer solidaire dans l'identité. »<sup>44</sup>

La femme a également une fonction primordiale dans l'avènement de la collectivité puisque, comme le note Dominique Noguez dans son article intitulé « Le poète en souffrance », c'est « [...] avec la femme aimée - on pourrait presque dire, en termes religieux, par son intercession - [que] surviennent les autres, poètes ou non, tous les autres, anonymes compagnons de misère et, bientôt, d'espoir [...] »<sup>45</sup>. À l'instar « des morts et des saints, surtout Marie, puissants intercesseurs auprès du Christ et de son Père »<sup>46</sup> selon les catholiques, l'amoureuse sert de pont pour le poète, mais de pont menant aux hommes et au monde terrestre plutôt qu'à l'être divin:

Par la femme, j'ai découvert la médiation. J'ai aussi découvert le pays une seconde fois. Je me suis aperçu qu'il y avait une certaine identification chez moi entre cette médiation et le pays. Si je ne pouvais pas aimer à travers quelqu'un, je ne pourrais pas déboucher sur le monde et sur les hommes. Il me fallait cette médiation ou ce chemin concret pour parvenir aux hommes.<sup>47</sup>

Malgré cette dernière particularité, la femme conserve une importante aura céleste. Porteuse d'éternité et d'espérance, elle est celle qui, dans le « Poème de séparation 1 », se trouve au bout de la marche douloureuse du poète. Alors que ce dernier meurt en « christ » agonisant dont la « tête hagarde » est « couronn[ée] » de « chagrins et [de] pluies »<sup>48</sup>, elle apparaît, à la fin du texte, comme une oasis, comme une Vierge de piété:

Ma Rose Stellaire Rose Bouée Rose Ma  
Rose Éternité  
ma caille de tendresse mon allant d'espérance  
mon premier amour aux seins de pommiers en fleurs

<sup>43</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 360.

<sup>44</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 134.

<sup>45</sup> NOGUEZ, Dominique, « Le poète en souffrance », *Études françaises*, vol. 35, nos 2-3, 1999, p. 16.

<sup>46</sup> FERRETTI, Lucia, *op. cit.*, p. 19.

<sup>47</sup> ROY, Michel, Extrait d'un entretien avec Gaston Miron, radio de Radio-Canada, 1<sup>er</sup> juillet 1964.

<sup>48</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

dans la chaleur de midi violente<sup>49</sup>

Le terme « intercession » employé par Dominique Noguez est donc on ne peut mieux choisi pour qualifier le rôle de la femme dans *L'homme rapaillé*. Celle-ci, en effet, est caractérisée par de nombreux attributs mariaux qui la rapprochent de l'intercesseur par excellence identifié par Lucia Ferretti. « Stellaire », tout comme la Madone auréolée de douze étoiles dans l'iconographie catholique, elle est une amante dont la douceur rappelle le « fond des brises au mois de mai »<sup>50</sup>, mois des « pommiers en fleurs », mois de Marie. De plus, elle porte presque le nom de Rose-Marie, ancienne flamme de Gaston Miron, ce qui accentue son rapport à la Vierge, mais également à la nature. Cette double association, à la fois religieuse et florale, lui octroie une pureté salvatrice, à laquelle le poète, malgré sa souffrance et son agonie, s'agrippe comme à une « Bouée ».

Le mystère et le pouvoir de médiation qui sont l'apanage de la femme ne proviennent toutefois pas uniquement de la religion catholique. L'amoureuse est aussi une alchimiste qui, après avoir « coul[é] » l'homme « dans [s]es mains de ciel de soie », en fait un « nouveau venu de l'amour du monde »<sup>51</sup>. À la suite de ce contact avec la femme, le poète et le monde s'interpénètrent (« je suis au centre du monde tel qu'il gronde en moi »<sup>52</sup>) et partagent le même destin (« mes yeux sont ancrés dans le sort du monde »<sup>53</sup>).

### 2.1.3 La transformation

Si le poète joint le monde, il n'a pas oublié ou accepté l'individualisme qui règne en cette « heure *du confort et de l'indifférence* »<sup>54</sup> pour autant. À la fin du recueil, il affirme toujours que « [l]a vraie richesse d'un peuple ce sont ses solidarités [...] »<sup>55</sup>. En adhérant au siècle, il est habité du souci tout personnaliste de le transformer de l'intérieur, de le voir changer: « déjà le

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>50</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 59.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>53</sup> « Et l'amour même est atteint », *H.R.*, p. 89.

<sup>54</sup> « Le mot juste », *H.R.*, p. 241. Souligné dans le texte.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 242.

monde tourne sur ses gonds »<sup>56</sup>. Le monde, métaphoriquement associé à une porte, est une voie vers la communauté idéale. Il s'ouvre sur un futur utopique caractérisé par la présence de l'Autre et l'unanimité (« il y aura toi et moi, et le coeur unanime / je serai enfin dévêtu de ma fatigue »<sup>57</sup>), se distinguant ainsi des portes qui le précédaient, portes au « seuil muet »<sup>58</sup>, portes de l'exclusion ouvertes seulement « pour dehors »<sup>59</sup>, portes inutilisables à la « poignée [...] arrachée »<sup>60</sup>. La fréquente utilisation du futur simple à la fin des poèmes illustre bien le désir du changement, mais également l'espoir que ce changement aura lieu, qui pousse le poète à affirmer à l'indicatif, mode de la réalité: « nous aurons retrouvé les rites d'aujourd'hui / le bonheur à l'affût dans les jours inventaires »<sup>61</sup>; « nous reviendrons nous aurons à dos le passé »<sup>62</sup>; « nous serons tous deux allongés comme un couple / enfin heureux dans la mémoire de mes poèmes »<sup>63</sup>; « je sais que d'autres hommes forceront un peu plus / la transgression, des hommes qui nous ressemblent / qui vivront dans la vigilance de notre dignité réalisée »<sup>64</sup>; « un homme reviendra / d'en dehors du monde »<sup>65</sup>; « nous te ferons, Terre de Québec / lit des résurrections / [...] / les hommes entendront battre ton pouls dans l'histoire »<sup>66</sup>.

La métamorphose, si elle est certaine, ne s'accomplit toutefois pas d'elle-même. Le poète et la femme sont essentiels à sa concrétisation: « le monde entier sera changé en toi et moi »<sup>67</sup>. De même, la poésie joue un rôle primordial dans cette entreprise: « ma poésie les yeux brûlés / [...] / tu nous coules d'un monde à l'autre »<sup>68</sup>. Par le travail créateur, en effet, le poète, tel un alchimiste, suscite des formes nouvelles qui permettent de sortir de la fixité et qui, comme on l'a déjà vu, génèrent un discours commun. La poésie

<sup>56</sup> « Et l'amour même est atteint », *H.R.*, p. 89.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>58</sup> « Chanson », *H.R.*, p. 30.

<sup>59</sup> « Déclaration », *H.R.*, p. 52.

<sup>60</sup> « Le damned Canuck », *H.R.*, p. 75.

<sup>61</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 38.

<sup>62</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 54.

<sup>63</sup> « Jeune fille », *H.R.*, p. 57.

<sup>64</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

<sup>65</sup> « Pour mon rapatriement », *H.R.*, p. 87.

<sup>66</sup> « L'octobre », *H.R.*, p. 103-104.

<sup>67</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 62.

<sup>68</sup> « Ma désolée sereine », *H.R.*, p. 41.

devient alors un point de ralliement.

Dans son article intitulé « L'atelier du rassemblement »<sup>69</sup>, François Dumont affirme très justement que l'oeuvre et la collectivité posent un même défi chez Gaston Miron: celui d'unir, de rapailler. Dans les deux cas, il s'agit d'un travail de longue haleine. Car le recueil, tout comme le monde, est atomisé, dispersé. Selon Dumont, l'assise de son unité repose, paradoxalement, dans la discordance. Recueillant des poèmes, mais aussi des proses, portant un titre qui évoque à la fois le rassemblement et le morcellement, arborant plusieurs sections qui marquent le multiple (« Influences », « Notes sur le non-poème et le poème », « Poèmes de l'amour en sursis », « Six courtépintes », « Circonstances »), *L'homme rapaillé* forme un ensemble fragile qui, comme la communauté, est appelé à se solidifier:

Dans *L'homme rapaillé*, le fragment n'est pas valorisé pour lui-même; bien au contraire, si la dispersion est assumée, c'est à titre de désordre provisoire. Miron adapte les perspectives politiques de Jacques Berque et d'Albert Memmi à la construction du livre: il faudrait montrer et assumer le désordre de l'aliénation pour arriver à *en sortir*.<sup>70</sup>

Ce passage met en relief un autre rôle de la poésie dans la transformation du siècle: celui d'en exposer les lacunes afin de générer une prise de conscience. En effet, pour vaincre l'aliénation qui coupe de soi et du monde, il faut d'abord savoir qu'on est aliéné. C'est pourquoi la vue est si importante dans l'oeuvre de Miron: c'est elle qui permet la lucidité.

Tout le travail nécessaire à la métamorphose distingue cette dernière de la conversion, plutôt associée une révélation. Le monde mironien n'est pas changé par une illumination survenue d'un quelconque « haut lieu »<sup>71</sup> et le poète n'est pas, à l'instar de l'apôtre Paul, rendu lucide par un miracle instantané: « Aussitôt il lui tomba des yeux comme des écailles, et il recouvra la vue. Sur-le-champ il fut baptisé [...] »<sup>72</sup>. Au contraire, c'est bien de lui-même que le poète arrive à acquérir la lucidité, grâce à sa détermination et à

<sup>69</sup> DUMONT, François, « L'atelier du rassemblement », *Études françaises*, vol. 35, nos 2-3, 1999, p. 85-94.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 88. Souligné dans le texte.

<sup>71</sup> « Sur la place publique », *H.R.*, p. 99.

<sup>72</sup> Actes, 9:18.

ses propres yeux, omniprésents bien que souvent handicapés, « brûlés »<sup>73</sup>, « crevés comme des oeufs pas beaux à voir »<sup>74</sup>, « senta[nt] le roussi »<sup>75</sup> et « noyés »<sup>76</sup>, « yeux de grenouille »<sup>77</sup> dont le regard est « mince »<sup>78</sup> et « myope »<sup>79</sup>.

Le contexte matériel de la transformation, qui concerne une situation et un peuple précis, contribue également à la distinguer d'une conversion. Défini par une prise de possession de son destin (« mais il me semble entrevoir qui font surface / une histoire et un temps qui seront nôtres »<sup>80</sup>) et par une utopie terrestre (« j'irai te chercher nous vivrons sur la terre »<sup>81</sup>), le salut mironien n'est pas divin mais humain. Malgré bien des ressemblances idéologiques avec des apostolats tels que celui de l'Action catholique spécialisée, le poète n'applique aucun programme religieux précis, mais il « rapaille » plutôt des éléments dynamiques issus de plusieurs systèmes différents pour élaborer une « solution [qui] est politique. Point. »<sup>82</sup>

## 2.2. Le monde naturel

### 2.2.1 Mystères de la nature

Le monde, s'il réfère souvent à la communauté, ne se limite pas à la réalité sociale. Il est également constitué de l'environnement physique du poète, qu'il s'agisse de la ville ou de son envers, la nature sauvage et virginale. Cette dernière, selon Monique Boucher, est souvent associée au désordre dans l'imaginaire canadien-français. Dans sa mythanalyse du roman québécois contemporain<sup>83</sup>, en effet, Boucher remarque l'importante valorisation de l'enracinement dans un territoire bien délimité, qu'elle qualifie de « centre mythique » ou encore d'« enclos familial », et dont le rôle serait

<sup>73</sup> « Une fin comme une autre », *H.R.*, p. 72.

<sup>74</sup> « Déclaration », *H.R.*, p. 52.

<sup>75</sup> « L'homme agonique », *H.R.*, p. 83.

<sup>76</sup> « Errant amour », *H.R.*, p. 140.

<sup>77</sup> « Aliénation délirante », *H.R.*, p. 121.

<sup>78</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 60.

<sup>79</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 130.

<sup>80</sup> « Les années de dérélition », *H.R.*, p. 97.

<sup>81</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 60.

<sup>82</sup> « Le mot juste », *H.R.*, p. 243.

<sup>83</sup> BOUCHER, Monique, *L'enfance et l'errance pour un appel à l'autre. Lecture mythanalytique du roman québécois contemporain (1960-1990)*, Montréal, Éditions Nota bene, coll. « Terre américaine », 2005.

d'« éloign[er] les terreurs du Chaos. »<sup>84</sup> Entre l'attachement au sol et la conquête de nouveaux espaces, elle affirme que le héros littéraire québécois a opté pour la sédentarité, qu'il « semble avoir préféré la voie du repli sur soi, des retrouvailles avec la protection familiale ou avec celle de l'appartenance au groupe et à la communauté. »<sup>85</sup> De ce fait, il exprime son adhésion aux valeurs de la mère patrie, issues de la religion catholique, tout en se distinguant du héros américain, plus porté vers l'exploration du Nouveau Monde.

Il faut dire que la nature sauvage est d'autant plus chaotique et terrifiante qu'elle est, pendant longtemps, le lieu des Amérindiens et de leurs rites animistes. Ceux-ci, au premier regard, semblent difficilement compatibles avec le catholicisme. Non seulement s'insèrent-ils dans un système de croyances différent, mais ils relèvent en plus d'une tout autre approche du religieux. Dans son livre intitulé *Le Sacré*, Robert Tessier fait la distinction entre le sacré lui-même, qu'il qualifie de « vécu religieux archaïque en rapport avec la nature »<sup>86</sup>, et le saint, qui est « la forme de la radicale transcendance du Divin existant dans l'au-delà, créateur du monde situé hors de lui »<sup>87</sup>. Selon cette définition, le paganisme amérindien, avec ses divinités naturelles, appartient au sacré, alors le catholicisme et les autres religions judéo-chrétiennes relèvent du saint, puisque « [d]ans la Bible, la nature est désensorcelée. »<sup>88</sup> L'être divin en est bien le créateur, mais il l'offre exempte de tout autre dieu. Il avertit même fréquemment son peuple contre les cultes voués, par exemple, aux divinités de la fécondité et de la végétation.

Chez Miron, par contre, la nature conserve tout son ensorcellement. De ce fait, elle occasionne effectivement certaines « terreurs », à l'instar du « Chaos » décrit par Monique Boucher. En bonne magicienne, elle hante parfois le poète et lui jette quelques mauvais sorts: « [...] ces forces de naufrage qui me hantent »<sup>89</sup>; « je vais, parmi des avalanches de fantômes / [...] / nous sommes cernés par les hululements proches / des déraisons, des

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>86</sup> TESSIER, Robert, *Le Sacré*, Paris, Cerf/Fides, coll. « Bref », 1991, p. 15.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>89</sup> « Une fin comme une autre », *H.R.*, p. 72.

maléfices et des homicides »<sup>90</sup>; « tu craques dans la beauté fantôme du froid / [...] / parmi les rocs occultes et parmi l'hostilité »<sup>91</sup>. Ses sortilèges ne sont toutefois pas suffisamment effrayants pour éloigner le poète fasciné. On le remarque déjà, dans le dernier passage cité, à l'association du nom « beauté » et de l'adjectif « fantôme », mais plus encore à l'impératif suscitant une invitation dans « La marche à l'amour »: « orignal, quand tu brames orignal / coule-moi dans ta palinte osseuse »<sup>92</sup>. La nature, par le biais de l'orignal, est une alchimiste permettant au poète de fusionner avec le monde, tout comme la poésie et la femme. Cette dernière entretient d'ailleurs un lien très étroit avec les éléments naturels, intensifiant ainsi leur aspect séducteur: « tu viendras [...] / le corps mûri par les jardins oubliés / où tes seins sont devenus des envoûtements »<sup>93</sup>.

Attiré par la nature qui l'entoure comme il l'est par la femme, le poète s'initie à tous ses aspects, y compris aux mythologies amérindiennes dont elle fut longtemps le lieu: « la blancheur des nénuphars s'élève jusqu'à ton cou / pour la conjuration de mes manitous maléfiques »<sup>94</sup>. Ce faisant, il apprend également à se connaître lui-même. Car, si demeurer dans l'« enclos familial », c'est se cantonner dans son appartenance française, en sortir pour découvrir le pays encore sauvage, c'est se prévaloir de son américanité. L'appropriation de la nature d'ici et des mythes qui y sont associés s'insère dans une entreprise plus large qui consiste à habiter pleinement le territoire et à inclure la dimension américaine dans la définition de l'identité québécoise. Cette entreprise nécessite un important travail de nomenclature puisque, comme l'affirme Hubert Reeves dans un documentaire portant sur Miron et sur sa poésie: « Quand on met un mot sur un objet, on l'appréhende mieux. »<sup>95</sup> Pour comprendre et s'appropriier le pays, donc, il faut d'abord le nommer. Fort de ce constat, Miron emploie, dans sa poésie, des régionalismes tels que « fardoques »<sup>96</sup>, « chevreuil »<sup>97</sup>,

<sup>90</sup> « Les années de déréliction », *H.R.*, p. 96.

<sup>91</sup> « Les siècles de l'hiver », *H.R.*, p. 88.

<sup>92</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 62.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>95</sup> Propos recueillis par André Gladu dans *Gaston Miron: les outils du poète*, documentaire réalisé à Québec par les Productions du lundi matin en 1994.

<sup>96</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 59.

<sup>97</sup> *Ibidem.*

« original »<sup>98</sup>, « pruche »<sup>99</sup> et « claytonies »<sup>100</sup>, ainsi que des termes d'origine amérindienne comme « achigan »<sup>101</sup>, « ouananiche »<sup>102</sup> et « babiche »<sup>103</sup>. Apparemment, une telle appropriation de la réalité locale n'est pas chose faite au moment où il commence à publier puisque, selon lui, ces mots surprennent ses lecteurs, qui croient avoir à faire à « des mots de contrées lointaines, alors que c'étaient les mots de leurs fleurs, de leurs arbres. Les poissons de leurs eaux. Les oiseaux de leur ciel. »<sup>104</sup>

Mais pour s'approprier un lieu, il ne suffit pas de le comprendre. Il faut également l'investir de ses propres signes. Cette deuxième étape du processus d'occupation est prise en charge par les mouvements de jeunesse étudiés dans le cadre du premier chapitre, notamment par l'Ordre de Bon Temps. En effet, si le territoire américain est associé au sacré avant même l'arrivée des Occidentaux sur son sol, les messes célébrées en plein air par Ambroise Lafortune participent à y intégrer le saint, voire même à unir ce dernier avec un certain sacré. Elles soulignent la possibilité d'entrer en contact, non plus seulement entre les murs d'une église reconnue, mais également dans la nature, avec un Dieu qui n'est pas inhérent à celle-ci, mais qui, après tout, en est le créateur. Ce faisant, elles participent également à redonner un souffle de vie au catholicisme, à le sortir de sa rigidité institutionnelle. Elles donnent accès à une transcendance plutôt qu'à des routines, elles expriment un désir de créer de nouveaux rituels, des « rites d'aujourd'hui »<sup>105</sup>.

La poésie de Miron rend compte de cette union du saint et de la nature, puisque les « épinettes », « sapins » et « autres compères » peuvent former une « confrérie »<sup>106</sup>. Ce dernier terme, qui fait référence à une communauté de laïcs, met en relief l'influence, dans *L'homme rapaillé*, des mouvements catholiques progressifs. Les conifères nommés se situent non seulement en-dehors de tout bâtiment religieux, mais ils sont également

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>100</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>101</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 61.

<sup>102</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 78.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>104</sup> Propos recueillis par André Gladu dans *Gaston Miron: les outils du poète*, *op. cit.*

<sup>105</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 38.

<sup>106</sup> « Les siècles de l'hiver », *H.R.*, p. 88.

extérieurs au clergé, tout en étant réunis entre eux. Ainsi, ils répondent à la fois au désir de communion et à la volonté de se sortir de la fixité institutionnelle exprimés par les tenants de l'éthique personnaliste.

### 2.2.2 Le mouvement

Du sacré comme du saint, donc, la nature retient les aspects dynamiques. Lorsque le poète critique la religion, quelle qu'elle soit, c'est à cause de son immobilité:

le mutisme des bêtes dans les noeuds du bois  
du chiendent d'histoire depuis deux siècles  
et me voici  
sortant des craques des fentes des soupiraux  
ma face de suaire quitte ses traits inertes  
je me dresse dans l'appel d'une mémoire osseuse<sup>107</sup>.

Qu'il s'agisse de totems issus des religions amérindiennes ou du suaire, icône catholique, tous les symboles inertes sont rejetés. Les dogmes que Miron dénonce sont ceux qui enferment dans l'inaction. C'est pourquoi il en sort: « je ne récite plus mes leçons de deux mille ans / je me promène je hèle et je cours »<sup>108</sup>. Il est constamment tenté par le voyage, comme le remarque Popovic: « Les textes de Miron sont tenaillés par un désir de mouvement, par une aspiration lancinante vers l'ailleurs. »<sup>109</sup> Dans les poèmes de *Deux sangs*, cette tendance s'exprime notamment par le biais de la structure prépositionnelle « de... à... » qui, dans trois poèmes différents<sup>110</sup>, met en scène des itinéraires qui vont toujours « du creux et du personnel à l'infini, du dedans au dehors, de la vision individuelle au rêve, du concret à l'impalpable »<sup>111</sup>, illustrant ainsi un élan vers l'autre et vers une utopie que le poète tente lui-même de rejoindre, refusant de l'attendre dans la contemplation. De même, dans d'autres textes de *L'homme rapaillé*, plusieurs passages font référence à de longs trajets, à des destinations

<sup>107</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76-77.

<sup>108</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>109</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 334.

<sup>110</sup> Il s'agit des poèmes suivants: « Mer jours », avec les vers « tu auscultes toujours / d'une sonde à l'étoile » (*H.R.*, p. 25); « Mon bel amour », avec les vers « je saurai ma présente / d'un vœu à l'azur ton mystère » (*H.R.*, p. 26); « Vérité irréductible », avec les vers « le temps c'est une ligne droite et mourante / de mon œil à l'inespéré » (*H.R.*, p. 29).

<sup>111</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 334-335.

lointaines, parfois même situées en-dehors du continent: « je vais plus loin que loin que mon haleine / je vais plus loin que la fin de l'éboulement »<sup>112</sup>; « mais cargue-moi en toi pays, cargue-moi / et marche au rompt le coeur de tes écorces tendres »<sup>113</sup>;

Ne vois-tu pas ma blonde  
quelque petit bateau  
courir les hautes eaux  
les légendes du monde  
[...]  
que ne souffres-tu pas  
aux souffles des partances  
d'échapper loin là-bas  
le poids de ta naissance<sup>114</sup>.

Selon Micheline Cambron<sup>115</sup>, ce perpétuel voyage tend vers l'un des nombreux lieux de repos, telles les maisons, que l'on retrouve dans le recueil, et qui sont également le lieu du « nous », de l'utopie réalisée. Reproduisant ainsi le « centre mythique » identifié par Monique Boucher, ils intègrent le poète au discours collectif québécois: « Nous retrouvons ici, approfondie, la circularité de la définition du sujet et de l'espace qui marque le récit hégémonique [...] »<sup>116</sup>.

Or, une telle circularité est plutôt étonnante chez un poète dont l'une des quêtes centrales est de se sortir de l'enfermement: « dans l'homogénéité d'un peuple qui libère / sa durée inerte tenue emmurée »<sup>117</sup>; « Je me hurle dans mes harnais. »<sup>118</sup>. En fait, les cercles, loin d'être recherchés, sont connotés de façon plutôt négative dans *L'homme rapaillé*: « de l'index j'ai tracé des lignes / droites obliques ou courbes / (débarrassons-nous des cercles »<sup>119</sup>; « je traverse le cercle de l'ennui perroquet »<sup>120</sup>; « Je ne trahis pas la poésie, je montre son empêchement, son

<sup>112</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>113</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>114</sup> « Cantique des horizons », *H.R.*, p. 34-35.

<sup>115</sup> CAMBRON, Micheline, « De l'utopie à la dérision, la mise à distance paradoxale », *Une société, un récit. Discours culturel au Québec (1967-1976)*, Montréal, L'Hexagone, 1989, p. 149-171.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>117</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 126.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>119</sup> « Petite suite en lest », *H.R.*, p. 32.

<sup>120</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

encerclement. »<sup>121</sup> Le cercle, c'est ce qui emprisonne, ce qui empêche l'action transformante. C'est le statu quo. Comme le remarque Micheline Cambron elle-même, les lieux de repos, dans le recueil, mettent généralement en scène un « nous » statique. En cela, ils ne sont pas bien différents de « l'Église silencieuse » et contemplative que Miron dénonce. C'est pourquoi ils ne sont souvent que des escales d'où le poète repart, et non des buts à atteindre: « je ne suis pas revenu pour revenir / je suis arrivé à ce qui commence »<sup>122</sup>.

De plus, ces lieux temporaires, rarement fermés, ne sont pas si circulaires qu'ils semblent l'être au premier regard. Si la maison est parfois « paisible », c'est que ses portes sont ouvertes et qu'elle côtoie « les toits de nos frères »<sup>123</sup>. Sinon, elle ne fait partie que de ces « maisons [qui] voyagent chacune pour soi »<sup>124</sup> et qui ne sont pas le lieu de retrouvailles éternelles mais de la perte de soi, de son identité, voire même de son humanité: « Je vis dans une très vieille maison où je commence / à ressembler aux meubles, à la très vieille peau des fauteuils / peu à peu j'ai perdu toute trace de moi sur place »<sup>125</sup>. La maison close, comme l'errance (« tu erres, aujourd'hui, tel que moi, hors de toi »<sup>126</sup>), nuit aux quêtes identitaire et communautaire, justement parce qu'elle mène à la circularité, parce qu'elle ne permet plus d'avancer, mais seulement de tourner en rond<sup>127</sup>. Elle n'attire donc pas le poète qui refuse de se « laisser enfermer / dans les gagnages du poème, piégé fou raide »<sup>128</sup> et dont les « feux de position s'allument vers le large »<sup>129</sup>. Celui-ci est plutôt porté vers les espaces ouverts, où il retrouve la liberté. S'il « demande demeure »<sup>130</sup> à la femme, c'est qu'elle est justement une habitation infinie, sans limites et sans bornes: « mes bras enlacent ta nudité sans rivages / où je déferle pareil à l'espace sans bords »<sup>131</sup>; « ainsi de te

<sup>121</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 134.

<sup>122</sup> « L'homme rapaillé », *H.R.*, p. 19.

<sup>123</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 38.

<sup>124</sup> « Le vieil Ossian », *H.R.*, p. 168.

<sup>125</sup> « Rue Saint-Christophe », *H.R.*, p. 167.

<sup>126</sup> « Félicité », *H.R.*, p. 168.

<sup>127</sup> Voir *infra*, p. 69-72.

<sup>128</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>129</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>130</sup> « Après et plus tard », *H.R.*, p. 142.

<sup>131</sup> « Chaque jour... », *H.R.*, p. 107.

prendre dans le tumulte et l'immensité »<sup>132</sup>; « du milieu de nous confondus sans confins »<sup>133</sup>. L'important vocabulaire cosmique présent dans « La marche à l'amour » souligne également l'ampleur de l'espace auquel la femme ouvre la voie.

Pour ce poète qui hait les barrières, quelles qu'elles soient, la nature est le lieu idéal, puisque dans son immensité, elle se distingue de « la ville » où « il fait les yeux de chiens malades »<sup>134</sup> et de « cette maigre terre » cultivée<sup>135</sup>. Elle est le lieu où « les sommeils bougent »<sup>136</sup> et où tout est possible. Elle est l'« espace magie »<sup>137</sup>.

### 2.2.3 Le lieu de la rencontre

Ainsi, en toute logique, c'est à l'extérieur que se fait l'appel au salut, « à la criée »<sup>138</sup>, donc sur la place publique, et non entre les murs d'une église close. Comme c'était le cas avec la confrérie de conifères et avec le lancement du recueil *Deux sangs*, « tentative de communion » effectuée sur le bord de la rivière des Prairies, autour d'un feu de camp<sup>139</sup>, la sortie de l'institution permet de se défaire de la fixité, de l'encerclement, mais elle donne également l'occasion de rejoindre un plus grand nombre d'individus. Comme le souligne Pierre Popovic au sujet du premier recueil de Miron, dans l'exergue duquel le futur auteur de *L'homme rapaillé* se montre exagérément modeste à l'égard de ses poèmes:

L'absence de "prétentions littéraires", qu'il faut prendre avec grain de sel et crainte des Grecs, extrait *Deux sangs* du circuit clos de la course au prestige littéraire, le destine à agir sur un champ plus large que la sphère restreinte, le voue à inscrire l'équipe de production dans la communauté plus large des "amis".<sup>140</sup>

De même, tous sont appelés « à la criée du salut », sans distinction de religion ou de village d'appartenance. C'est là que la communauté absolue

<sup>132</sup> « Quand je te retrouve... », *H.R.*, p. 108.

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>137</sup> « Cantique des horizons », *H.R.*, p. 34.

<sup>138</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>139</sup> Voir *supra*, p. 31.

<sup>140</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 332.

souhaitée peut se concrétiser.

L'extérieur est également un lieu propice à l'utopie par l'énergie qui l'habite, et dans laquelle le poète trouve la source de sa détermination: « moi je fonce à vive allure et entêté d'avenir / la tête en bas comme un bison dans son destin »<sup>141</sup>; « mon courage est un sapin toujours vert / et j'ai du chiendent d'achigan plein l'âme »<sup>142</sup>;

vous ne m'aurez pas vous devrez m'abattre  
avec ma tête de tocson, de noeud de bois, de souche  
ma tête de semailles nouvelles  
j'ai endurance, j'ai couenne et peau de babiche<sup>143</sup>.

Peu importent les épreuves, même quand les chances de succès semblent ténues, le poète poursuit sa quête de rassemblement avec la ténacité du bison, du conifère aux aiguilles persistantes ou de ce poisson nord-américain au nom algonquin signifiant « celui qui se débat ». Bref, il puise sa force dans la nature d'ici, dont le dynamisme est inépuisable.

Mais la communauté évoquée est une possibilité toujours retardée. Si, dans « La marche à l'amour » notamment, le poète se dit totalement en symbiose avec le monde, il finit par déchanter. L'union, comme l'amour, n'était que rêvée, qu'espérée, qu'attendue. Elle n'a pas vraiment eu lieu, puisque le poète est toujours dans l'attente: « je n'attends pas à demain je t'attends / je n'attends pas la fin du monde je t'attends »<sup>144</sup>. Selon Mariloue Sainte-Marie, elle est tout simplement impossible dans ce monde: « La communauté entendue comme rassemblement est une utopie. Pour elle, aucun lieu, aucun pays n'est possible, à part celui de la lettre et de la poésie, toujours mobiles, nomades. »<sup>145</sup>. Si cette affirmation est juste en ce qui concerne le présent et le futur proche, elle omet de tenir compte d'un temps plus lointain aux possibilités plus diversifiées: celui de la mort. Celle-ci, en effet, constitue le dernier espoir du poète déçu par la vie, le lieu de la réunion véritable et éternelle:

<sup>141</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 59.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>143</sup> « Séquences, *H.R.*, p. 79.

<sup>144</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 65.

<sup>145</sup> SAINTE-MARIE, Mariloue, *Écrire à bout portant. Les lettres de Gaston Miron à Claude Haefely (1954-1965)*, Québec, Éditions Nota bene (coll. « Études »), 2005, p. 99.

je parle de ces choses qui nous furent volées  
 mais les voudra la mort plus que l'ombre légère  
 nous serons tous deux allongés comme un couple  
 enfin heureux dans la mémoire de mes poèmes<sup>146</sup>.

En elle, le futur et le passé se côtoient. En elle, le poète s'accorde enfin le repos. Si l'union qu'elle permet ne semble d'abord inclure que la femme et le poète, si elle semble exempte de toute référence à la communauté élargie, notons toutefois que, prenant place dans la nature, elle rend également possible la fusion avec les éléments naturels, dans une vision presque panthéiste: « je t'écris pour te dire que je t'aime / que tout finira dans tes bras amarré / que je t'attends dans la saison de nous deux »<sup>147</sup>;

Quand nous serons couchés côte à côte  
 dans la crevasse du temps limoneux  
 nous reviendrons de nuit parler dans les herbes  
 au moment que grandit le point d'aube  
 dans les yeux des bêtes découpées dans la brume  
 tandis que le printemps liseronne aux fenêtres<sup>148</sup>.

L'utopie mironienne est donc une communion totale, une symbiose avec le monde social et physique. Bravant l'individualisme de son siècle, le poète puise avec acharnement dans la nature qui l'entoure pour faire advenir la communauté souhaitée, quand bien même celle-ci ne verrait-elle le jour que dans le temps éternel de la mort.

<sup>146</sup> « Jeune fille », *H.R.*, p. 57.

<sup>147</sup> « Je t'écris », *H.R.*, p. 39.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 40.

## Chapitre 3: Le sacrifice de soi. « On demande un homme pour le passage du salut »<sup>1</sup>

### 3.1. L'autre de la place publique

#### 3.1.1 Le rejet des hauts-lieux

Au Québec, le discours social traditionnel se caractérise, notamment depuis Lionel Groulx, par un messianisme où le sauveur espéré est un chef supérieur envoyé par Dieu pour accomplir le destin national. Selon Pierre Popovic, Miron rejoint en partie cette idéologie, dans le recueil *Deux sangs*, par son expectative d'un être d'exception: « [...] alors que le poème est méprisé par les élites en place ("Ma méconnue à la cime"), il souhaite la venue d'un autre des "hauts lieux", dont tout donne à penser qu'il sera à la fois représentant d'une nouvelle élite et poète. »<sup>2</sup> Le chercheur relève toutefois une distinction importante entre les premiers textes mironiens et le groulxisme:

L'« autre des hauts-lieux » est certes issu d'une nouvelle élite, il sera frère de sang et allégera le poids de la naissance (puisqu'il le partagera), mais il n'est aucunement investi d'une vérité figée, d'une mission toute tracée par l'histoire: il « cherche », il « gravite ». Sa hauteur de vue est le signe principal de sa valeur.<sup>3</sup>

Si la quête conserve une fonction essentielle dans *L'homme rapaillé*, l'« autre des hauts-lieux » et le poème qui le portait<sup>4</sup> ne s'y trouvent plus. C'est que le poète a cessé d'attendre un messie supérieur, qu'il soit homme ou dieu. De l'un comme de l'autre, il semble se sentir abandonné. On le remarque à sa critique des élites (« je ne suis pour ceux qui font l'histoire à l'étage supérieur qu'une maladie du soubassement dont ils souffrent depuis un certain temps deux siècles environ je crois »<sup>5</sup>) ainsi qu'à sa fréquente utilisation du terme « déréliction », qui participe même au titre d'un poème: « Les années de déréliction »<sup>6</sup>.

Un tel délaissement de la part de ceux qui sont en position de relever

<sup>1</sup> Extrait d'un brouillon de « La batèche », retrouvé dans les archives de Gaston Miron.

<sup>2</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 360.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>4</sup> Il s'agit du poème intitulé « Les bras solitaires » (MARCHAND, Olivier, et Gaston MIRON, *op. cit.*, p. 55-56).

<sup>5</sup> « Aliénation délirante », *H.R.*, p. 118.

<sup>6</sup> *H.R.*, p. 95-97.

le peuple humilié, et plus particulièrement de la part de l'être divin, rend la prière inefficace: « l'aïeule prière à nos doigts défaillante »<sup>7</sup>. Celle-ci est d'ailleurs impliquée dans un autre des vers de *Deux sangs* n'apparaissant plus dans *L'homme rapaillé*: « À tous ces matins j'irai prier »<sup>8</sup>. Les allusions restantes à cette pratique, dans le recueil principal de Miron, sont toujours associées à la fixité et à la contemplation décriées. Loin de constituer une action utile à la cause, la prière est l'outil des exploités, de ceux qui oppriment plutôt que d'aider:

devant toutes les litanies  
 de chats-huants qui huent dans la lune  
 devant toutes les compromissions en peaux de vison  
 devant les héros de la bonne conscience  
 [...]
   
 devant tous les commandeurs de ton exploitation<sup>9</sup>.

D'ailleurs, des très nombreuses adresses présentes dans l'oeuvre, aucune n'est dirigée vers Dieu. Au contraire, son nom, lorsqu'il apparaît, est dépouillé de sa majuscule, et même de sa singularité, puisqu'il est souvent au pluriel: « des satellites balisent demain de plus de dieux »<sup>10</sup>; « maintenant je suis pioché d'un mal d'épieu / christ pareil à tous les christes de par le monde / couchés dans les rafales lucides de leur amour »<sup>11</sup>. Dans le dernier passage cité, non seulement le christ dont il est question n'est-il pas unique, mais il a également perdu son aspect divin (puisque'il appartient totalement au « monde » terrestre) et sa puissance. Il n'est plus l'emblème que de sa douleur, ce qui permet au poète, qui souffre également, de s'identifier à lui.

Fort de cette ressemblance et las d'attendre un Godot indifférent à sa misère, le poète lance lui-même l'appel à la rédemption. Il assume, en quelque sorte, une vocation sociale qui remplace la vocation religieuse à laquelle il a jadis renoncé. Comme au moment de la création de l'Hexagone,

<sup>7</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>8</sup> MIRON, Gaston, « Mon bel amour », paru dans MARCHAND, Olivier et Gaston MIRON, *op. cit.*, p. 44.

<sup>9</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 102.

<sup>10</sup> « Quand je te retrouve... », *H.R.*, p. 108.

<sup>11</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

il refuse de se laisser arrêter par l'absence de structures propices et met sur pied son propre projet. Il redevient ainsi un animateur qui, comme c'était le cas à l'Ordre de Bon Temps, est un meneur plutôt qu'un chef. En effet, ce n'est pas à partir d'une position privilégiée que le poète propose le salut, mais du milieu de son peuple: « Mes camarades au long cours de ma jeunesse / si je fus le haut lieu de mon poème, maintenant / je suis sur la place publique avec les miens »<sup>12</sup>

### 3.1.2 Un homme sans condition

Un brouillon de « La batèche », retrouvé dans les archives de Gaston Miron, laissait déjà présager, par son premier vers, l'humilité du sauveur recherché: « On demande un homme pour le passage du salut un homme sans condition ». La mission rédemptrice ne peut être accomplie que par un individu qui partage la pauvreté collective et qui ne se distingue de ses semblables que par l'ampleur de sa mise en disponibilité. Un homme sans condition, sans statut social privilégié mais, surtout, un homme au dévouement inconditionnel, qui fait le don de ses services sans rien demander en retour à un peuple qui, de toute façon, ne possède rien.

Miron, par son approche paradoxale de la poésie, revêt ces deux aspects, comme le remarquait déjà Jacques Brault avant la première publication de *L'homme rapaillé*: « Il se refuse à passer pour poète, et du même mouvement il se donne à la poésie, à la sienne et encore plus à celle des autres. »<sup>13</sup> Fuyant pendant de nombreuses années le (trop prestigieux) titre d'écrivain (« JE NE SUIS PAS POÈTE », écrivait-il à Claude Haeffely en 1958, avec des majuscules bien révélatrices de l'insistance avec laquelle il défendait cette assertion<sup>14</sup>), faisant siennes les valeurs de service, de bonté et d'abnégation des communautés religieuses, mais également des différents mouvements de jeunesse des années 1950, il se consacre à la littérature par devoir plutôt que par quête de gloire: « Pour ma part, je n'ai jamais demandé de génie; je ne veux même pas avoir de talent! Mais accomplir mon travail

<sup>12</sup> « Sur la place publique », *H.R.*, p. 99.

<sup>13</sup> BRAULT, Jacques, « Miron le magnifique », *Chemin faisant*, Boréal, coll. « Papiers collés », 1994 [Édition originale: Montréal, la Presse, coll. « Échanges », 1975], p. 48.

<sup>14</sup> MIRON, Gaston et HAEFFELY, Claude, *À bout portant. Correspondance de Gaston Miron à Claude Haeffely 1954-1965*, Ottawa, Leméac, 1989, p. 84.

d'homme: ce que la vie exige de nous chaque jour. »<sup>15</sup>

La pauvreté que le « faux poète » partage avec sa communauté, si elle est sociale et matérielle (« je traverse des jours de miettes de pain »<sup>16</sup>), se révèle également culturelle: « Je suis un homme simple avec des mots qui peinent / et je ne sais pas écrire en poète éblouissant »<sup>17</sup>, voire intellectuelle: « le délire grêle dans les espaces de ma tête »<sup>18</sup>. Pourtant, malgré le peu de moyens mis à sa disposition pour la réussite de son entreprise, « armé[...] de désespoir »<sup>19</sup>, « avec de pleins moulins de bras sémaphore / du vide de tambour dans les jambes / et le corps emmanché d'un mal de démanche »<sup>20</sup>, il persiste à lutter pour une situation meilleure et à affirmer que cette utopie est possible: « c'est l'aube avec ses pétilllements de branches / par-devers l'opaque et mes ignorances »<sup>21</sup>. Car, dans sa générosité, il assume le mépris (« j'écris, j'écris, à faire un fou de moi / à me faire le fou du roi de chacun / volontaire aux enchères de la dérision »<sup>22</sup>), mais surtout le combat contre la mort: « je prends sur moi / de ne pas mourir »<sup>23</sup>.

En ce sens, il peut être comparé au Christ (avec une majuscule cette fois), tel qu'annoncé par le prophète Isaïe:

[...] sans beauté ni éclat pour attirer nos regards, et sans apparence qui nous eût séduits; objet de mépris, abandonné des hommes, homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisons aucun cas. Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous, nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtement qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison.<sup>24</sup>

Seulement, le poète de *L'homme rapaillé* ne se charge pas que de « nos douleurs », mais également des siennes. Il n'est pas un « agneau sans

<sup>15</sup> Extrait d'une note de Gaston Miron datée de 1949, publiée dans MIRON, Gaston, « Poussières de mots / Notes inédites », présentation de Pierre Nepveu, *Contre-jour*, no 5, hiver 2004, p. 15.

<sup>16</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>17</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

<sup>18</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>19</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>20</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>21</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>22</sup> « L'homme agonique », *H.R.*, p. 83.

<sup>23</sup> « Sentant la glaise... », *H.R.*, p. 161.

<sup>24</sup> Isaïe 53: 2-5.

reproche et sans tache »<sup>25</sup>, mais un homme coupable, aussi faible que ceux qu'il rachète, probablement plus faible, même, selon son propre aveu:

J'étais peut-être le moins préparé, le moins armé, pour cette « besogne », cette nécessité historique devenue conscience de l'inéluctable. J'ai essayé de descendre dans nos « bas-fonds » avec toute la lucidité dont j'étais capable.<sup>26</sup>

Ainsi, loin de constituer une promotion sociale, le titre de sauveur, chez Miron, entraîne celui qui le porte dans une descente aux enfers. Reprenant « l'idéologème de la faiblesse de l'individu canadien-français »<sup>27</sup> identifié par Pierre Popovic et prenant sur lui cette faiblesse, avec toutes les lacunes qu'elle implique, le nouveau christ mironien « file un mauvais coton »<sup>28</sup>. Toutefois, ce moment pénible vise à lui permettre de « retrouv[er] l'avenir »<sup>29</sup>. Il est un passage obligé vers une situation plus favorable, plus digne, non seulement pour lui-même, mais également pour toute sa communauté.

### 3.1.3 Un salut pour tous

On a déjà vu que, plutôt que de compter sur elles pour atteindre la rédemption, le poète critique les élites en place, dont il refuse de partager le confort égoïste: « [...] j'aime mieux mourir avec le plus grand nombre que de me sauver avec une petite élite, ou des élites qui ne seraient que qualitatives. »<sup>30</sup> En effet, un tel salut, un tel bien-être obtenu et conservé au détriment de la masse souffrante constitue, à ses yeux, une trahison, une position impossible à soutenir : « je refuse un salut personnel et transfuge / je m'identifie depuis ma condition d'humilié »<sup>31</sup>.

Sa mise en disponibilité est donc un sacrifice ou, plutôt, une série de sacrifices. Sacrifice d'une rédemption personnelle possible, d'abord, mais également sacrifice de l'amour, négligé au profit de la cause: « (nous vivons loin l'un de l'autre à cause de moi / plus démunis que pauvreté d'antan) (et

<sup>25</sup> 1 Pierre 1: 19.

<sup>26</sup> Extrait d'une note de Gaston Miron datée d'avril 1967, publiée dans MIRON, Gaston, « Poussières de mots / Notes inédites », *op. cit.*, p. 27.

<sup>27</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 349.

<sup>28</sup> « Poème de séparation 2 », *H.R.*, p. 68.

<sup>29</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 79.

<sup>30</sup> « Note d'un homme d'ici », *H.R.*, p. 185.

<sup>31</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

militant) »<sup>32</sup>. Dans une lettre à Claude Haeffely, le futur poète de *L'homme rapaillé* explique comment son militantisme social est à la source de ses échecs sentimentaux:

Dans une certaine mesure je peux même dire, affirmer que c'est à cause de l'action que j'ai eu ces déboires, à cause de la réductibilité de ma vie à l'action. Isabelle m'a quitté parce que je préférais passer mes soirées au sein de groupes, dans des réunions d'organisation, plutôt que de me consacrer à notre amour.<sup>33</sup>

Ce don absolu de soi à la lutte pour l'avènement du salut collectif, dans lequel le poète persévère malgré le malheur personnel qu'il lui occasionne, n'est pas compris des élites dont il a refusé de joindre les rangs et qui vont même jusqu'à le condamner: « Les pharisiens ne pardonneront jamais à ma poésie d'avoir eu honte AVEC tous, en esprit et en vérité, au lieu DE tous. »<sup>34</sup> En traitant ainsi ses antagonistes de pharisiens, Miron indique que, contrairement à eux, il combat pour le bien-être des plus petits dans un souci d'accorder à chacun sa chance. À l'image du Christ biblique<sup>35</sup>, accusé par les dirigeants religieux de son époque de côtoyer les plus grands pécheurs, donc ceux qui avaient le plus grand besoin de la rédemption qu'il offrait, Miron écrit pour rendre le salut accessible à ceux qui en sont le plus loin, à ceux qui sont les plus faibles, les moins libres:

Sa poésie lutte d'instinct pour l'opprimé, elle s'humilie avec l'humilié, elle se reconnaît pauvre avec le démuné, et non pour le prestige d'un populisme douteux, mais parce qu'en définitive la poésie n'a de raison d'être que là et chez ceux qui n'ont pas encore ou pas assez le droit à la parole [...]»<sup>36</sup>.

Alors que Jésus-Christ affranchissait le peuple de ses (trop nombreux) péchés, Miron s'associe à lui pour le délivrer de son (trop grand) manque de mots et, du même coup, des ténèbres qui l'envahissent du fait de ce manque: « La batèche ma mère c'est notre vie de vie / [...] / batèche de mon grand-père dans le noir analphabète »<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 70.

<sup>33</sup> MIRON, Gaston et HAEFFELY, Claude, *op. cit.*, p. 130.

<sup>34</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 135.

<sup>35</sup> Dont il reprend d'ailleurs une formulation bien précise, dans la dernière phrase citée: « Mais l'heure vient - et c'est maintenant - où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que cherche le Père. » (Jean 4: 23. Je souligne.)

<sup>36</sup> BRAULT, Jacques, *op. cit.*, p. 51.

<sup>37</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

Or, pour ce faire, il faut agir dès maintenant, sans s'accorder le temps qu'il faudrait pour parvenir à « écrire en poète éblouissant »<sup>38</sup>, car ceux qui souffrent de lacunes verbales méritent d'être délivrés le plus rapidement possible:

À bout portant, partout et tout l'temps  
pas de temps pour le beau mot, pas de temps  
pour l'extase, le scintillement, le tour noble  
ces jeux qui ourleraient si bien la poésie<sup>39</sup>

Une telle urgence mène donc le poète à concéder un troisième sacrifice, celui de l'oeuvre totale:

En réalité, d'avoir cédé, par gentillesse, ou par lassitude, aux pressions de l'amitié, ça m'a rendu un mauvais service. J'avais conçu mon oeuvre comme un tout, une oeuvre de longue haleine, étalée sur plusieurs années (je suis lent dans ces entreprises). Du train où vont les choses, c'est comme si je voyais des pierres se détacher d'un édifice avant même que celui-ci soit édifié.<sup>40</sup>

C'est pour venir en aide à des amis impliqués dans l'édition de diverses revues que Miron accepte de publier certains de ses poèmes individuellement et ce, même s'il considère que ces derniers sont encore « en chantier »<sup>41</sup>. Même la publication de l'ensemble que constitue *L'homme rapaillé* est une concession en ce sens puisque le recueil, « non définitif » jusqu'à la mort de son auteur, se complète devant les yeux de ses destinataires au fil des éditions. Plutôt que de présenter une poésie polie et repolie, parvenue à l'état de perfection désiré, Miron offre un poème encore en construction, un « poème qui s'essaie »<sup>42</sup>, un « art prépoétique »<sup>43</sup> qui n'est pas encore celui du « grand écrivain-maître qu'on promet à nos lettres depuis trois décades [sic] »<sup>44</sup>, mais qui lui ouvre la voie en dénonçant la situation d'aliénation collective:

Je l'écris pour mémoire. Comme étant transitoire. Je l'écris pour attester que CECI, le non-poème, a existé et existe encore; que CECI, le non-poème, est nié par qui nous savons, par qui l'histoire saura. Pour dire et donner voix au

<sup>38</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

<sup>39</sup> « Doublure d'un combat », *H.R.*, p. 170.

<sup>40</sup> MIRON, Gaston et HAEFFELY, Claude, *op. cit.*, p. 168.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>42</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 128.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>44</sup> Extrait d'une note de Gaston Miron datée de 1949, publiée dans MIRON, Gaston, « Poussières de mots / Notes inédites », *op. cit.*, p. 15.

muet.<sup>45</sup>

Ainsi, à l'instar de l'appel au salut, fait « [à] la criée »<sup>46</sup>, donc à portée d'écoute de tous, l'oeuvre mironienne, rendue publique avant son épanouissement final, est « élabor[ée] [...] humblement et pour ainsi dire démocratiquement, à livre (et à ciel) ouvert, au vu et au su de tous [...] »<sup>47</sup>. Le poète, acceptant d'exposer les difficultés d'expression qu'il n'a pas encore réussi à surmonter, admettant qu'il a n'a parfois que « le ressaut pour dire »<sup>48</sup> avec « les moignons de [sa] voix »<sup>49</sup>, intègre, comme le remarque Pierre Vadeboncoeur, ses lecteurs au travail de création:

L'un des prestiges de sa poésie tient à l'expérience qu'elle nous fait faire quasi matériellement de son propre cheminement, de ses épreuves d'écriture et bonheurs d'expression. Ces chemins se font les nôtres, à nous ses lecteurs, ses amis, car Miron compte parmi les poètes dont l'expérience expressive est le plus intimement reprise à son compte par le lecteur.<sup>50</sup>

Qui plus est, cette expérience collective emprunte les mots de la nation, qu'il s'agisse de régionalismes ou de termes issus des langues amérindiennes, comme on l'a déjà vu<sup>51</sup>, ou encore de jurons, à l'aide desquels le poète tente d'accéder au « rythme [...] de la parole populaire canadienne-française »<sup>52</sup>: « sainte bénite de sainte bénite de batèche / sainte bénite de vie maganée de batèche / belle grégousse de vieille réguine de batèche »<sup>53</sup>. Miron n'écrit donc pas seulement *pour* son peuple, mais *avec* lui, avec son langage.

L'étroite relation langagière du poète avec la collectivité à laquelle il appartient ainsi que son importante implication dans le débat social amènent Paul Chamberland à se demander si l'auteur de *L'homme rapaillé*, en « faisa[nt] siennes les règles d'un discours commun »<sup>54</sup>, n'en vient pas à perdre son identité propre: « Tout ce réseau de représentations, de

<sup>45</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 133.

<sup>46</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53. Voir *supra*, p. 51.

<sup>47</sup> NOGUEZ, Dominique, *op. cit.*, p. 20.

<sup>48</sup> « Le damned Canuck », *H.R.*, p. 75.

<sup>49</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>50</sup> VADEBONCOEUR, Pierre, « L'humilité de Miron », dans *L'humanité improvisée*, Bellarmin, 2000, p. 21-22.

<sup>51</sup> Voir *supra*, p. 47.

<sup>52</sup> Propos recueillis par André Gladu dans *Gaston Miron: les outils du poète*, *op. cit.*

<sup>53</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>54</sup> CHAMBERLAND, Paul, « "Le poème refait l'homme" », *Études françaises*, vol. 35, nos 2-3, 1999, p. 31.

stratégies argumentatives, de mouvances affectives n'est-il pas à la fin attribuable à un anonyme, qui se dérobe sous un entre-nous familier? »<sup>55</sup> La réponse qu'il fournit à cette question est négative, la poésie se distinguant toujours, peu importe l'ampleur de son contenu social ou politique, d'un discours purement fonctionnel justement en ce qu'elle est « énonciation d'un sujet singulier »<sup>56</sup>, ne serait-ce que par le rythme et la stylistique qui la caractérisent et qui constituent un « excédent du signifiant sur le "message" »<sup>57</sup>. Il n'en demeure pas moins que le recueil étudié est bel et bien le théâtre d'une tension entre une utilisation du langage commun qui permet de s'identifier à tous et la singularité d'une voix qui se nomme: « Mon nom est "Amnésique Miron". »<sup>58</sup> Car, s'il a troqué le haut lieu pour la place publique, si, contrairement à « l'autre » repéré dans *Deux sangs* par Pierre Popovic, il a fui toute élite, il est bel et bien poète, qu'il le veuille ou non, et cette position lui confère, sinon une supériorité, une responsabilité particulière, un rôle lié à la lucidité et à la vigilance: « les poètes de ce temps montent la garde du monde »<sup>59</sup>. Par son appel à l'éveil, il est celui qui énonce qu'un salut est possible, il se veut celui qui montre la voie à suivre: « [...] que le poème soit le chemin des hommes / et du peu qu'il nous reste d'être fiers / laissez-moi donner la main à l'homme de peine / et amironner »<sup>60</sup>.

Une telle dualité accentue l'analogie déjà soulignée entre le poète et le Christ qui, volontairement dévêtu de sa gloire pour s'identifier aux hommes et prendre sur lui leurs péchés, conserve tout de même une certaine supériorité par rapport à eux en ce qu'il connaît la Vérité et la communique. Il n'est donc pas qu'un « Agneau égorgé »<sup>61</sup>, mais également un enseignant et un guide: « Jésus lui dit: "Moi, je suis le Chemin, la Vérité [...]" »<sup>62</sup>.

## 3.2. La Passion

### 3.2.1 Une marche douloureuse

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>58</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 130.

<sup>59</sup> « Sur la place publique », *H.R.*, p. 100.

<sup>60</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>61</sup> Apocalypse 13: 8.

<sup>62</sup> Jean 14: 6.

Montrer la voie à suivre, cela implique une mise en marche où le guide est à l'avant, « au front »<sup>63</sup>. Ainsi, le plus grand sacrifice consenti par le poète-sauveur est certainement celui des oasis paisibles, des lieux de repos identifiés par Micheline Cambron<sup>64</sup>. Digne du routier qu'il était jadis, il « sort [...] de [s]a maison et de [lui]-même, renonce[...] à [s]on égoïsme, à [s]on confort et à [s]a sécurité, recherche[...] ce qui est difficile et [accepte de] vivre rudement. »<sup>65</sup>

Car la marche est effectivement rude. Plus encore, elle est douloureuse. Celui qui la dirige, à l'instar de son homologue biblique, est un « homme de douleur », selon l'expression d'Isaïe<sup>66</sup>, mais également de Paul Claudel<sup>67</sup>. Ce dernier auteur, très influent auprès de l'intelligentsia catholique dans le Québec du début du vingtième siècle, jouissait également d'une place de choix dans certaines des activités de L'Ordre de Bon Temps, comme en témoigne Guy Messier dans son compte-rendu des différents camps tenus par les membres du mouvement de jeunesse pendant les années 1950: « Ce dont je suis le plus certain, ce sont les chemins de croix que nous faisons dans la montagne, le Vendredi Saint après-midi. Quelqu'un, Gaston [Miron] peut-être, lisait le chemin de Croix de Claudel. »<sup>68</sup>

La plaquette de poésie mentionnée met toutefois en relief une distinction de taille entre les deux sauveurs. En effet, la souffrance du Christ, concrétisée par la croix, y est présentée comme un choix, voire même une aspiration: « "Salut", dit Jésus, "ô Croix que j'ai longtemps désirée!" »<sup>69</sup> Or, chez le poète, seule la lutte est voulue. La souffrance quant à elle est, tout comme la tristesse, « ontologique »<sup>70</sup> et ne joue, en elle-même, aucun rôle constructif. Au contraire, elle détruit et elle tue: « la souffrance la pas belle et qui déforme / est dans l'âme un essaim de la mort de l'âme »<sup>71</sup>. Elle est donc dénuée de la valeur qui lui avait été attribuée par la religion catholique:

<sup>63</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>64</sup> Voir *supra*, p. 49.

<sup>65</sup> Voir *supra*, p. 23.

<sup>66</sup> Isaïe 53: 3. Voir *supra*, p. 57.

<sup>67</sup> CLAUDEL, Paul, *Le Chemin de la Croix*, Paris, Librairie de l'art Catholique, 1918, p. 22.

<sup>68</sup> MESSIER, Guy, *op. cit.*, p. 288.

<sup>69</sup> CLAUDEL, Paul, *op. cit.*, p. 7.

<sup>70</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 125.

<sup>71</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

En '58, j'ai essayé d'évacuer la notion religieuse de la souffrance. Jusqu'ici, on avait considéré la souffrance, du moins dans tout ce qu'on nous a enseigné, comme rédemptrice, comme un facteur qui nous fait gagner le ciel, remet nos péchés et nous épargne vingt ans de purgatoire. Alors, je n'acceptais plus cette notion religieuse. C'est là où j'ai écrit par exemple: « la souffrance a les yeux vides du fer-blanc »<sup>72</sup>. C'est l'évacuation complète, car la souffrance est un objet, une chose hideuse. Dans ma vie, j'ai trouvé que la souffrance m'avait toujours abêti au lieu de me grandir [...] <sup>73</sup>

Ce n'est que dans l'espoir de la dépasser que le poète subit la douleur. Influencé par l'idéologie marxiste, il l'aborde comme une nécessité historique négative précédant une nouvelle positivité. Il faut toutefois savoir reconnaître la misère et la souffrance actuelles du peuple pour pouvoir s'en débarrasser et passer à l'étape suivante de l'Histoire, à l'utopie à venir. C'est là qu'interviennent le poète-sauveur et sa vigilance lucide: « Il appartient au poème de prendre conscience de cette aliénation, de reconnaître l'homme carencé de cette situation. Seul celui-là qui se perçoit comme tel, comme cet homme, peut dire la situation. »<sup>74</sup> Le dire est effectivement essentiel à la réussite de l'opération qui mène au salut et, du même coup, à l'évacuation de la souffrance, opération qui relève à la fois de la psychanalyse et de l'exorcisme:

Il faut aller jusqu'au fond de notre enfer. Étaler intégralement nos misères. Il faut nous exorciser une fois pour toutes de notre tentation: la sécession. Que nous en voyions les folies, les impossibilités... Il faut enfin sortir au grand jour nos frustrations profondes, fibreuses, nos aliénations, nos aspirations inconscientes. Psychanalyse de toute une collectivité.<sup>75</sup>

### 3.2.2 Le chemin de la croix

La marche douloureuse se fait donc vers un but précis, celui de l'appartenance et du bien-être retrouvés: « je n'ai jamais voyagé / vers autre pays que toi mon pays »<sup>76</sup>. Elle n'est pas promenade ou errance, mais trajet, chemin dont l'aboutissement est à la fois lumière (« Nous partirons de nuit

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

<sup>74</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 134.

<sup>75</sup> Extrait d'une note de Gaston Miron portant la mention « Paris, hiver 1960 », publiée dans MIRON, Gaston, « Poussières de mots / Notes inédites », *op. cit.*, p. 23.

<sup>76</sup> « Pour mon rapatriement », *H.R.*, p. 87.

pour l'aube des mystères »<sup>77</sup>), contact avec l'Autre (« La marche à l'amour »<sup>78</sup>), naissances (« je suis signalé d'aubépines et d'épiphanies »<sup>79</sup>) et avènement (« je me ferai porteur de ton espérance / veilleur, guetteur, coureur, haleur de ton avènement »<sup>80</sup>). Devant de telles promesses, le poète ne peut se permettre d'abdiquer, même si les obstacles semblent souvent insurmontables et même si son corps s'érode au contact de la souffrance (« [...] je n'ai plus mes yeux de fil en aiguille »<sup>81</sup>). Il fait preuve, pour la cause, d'une opiniâtreté exemplaire: « je marche avec un cœur de patte saignante »<sup>82</sup>; « avançant mon corps avec des pans de courage / avançant mon cou au travers de ma soif »<sup>83</sup>;

Jamais je n'ai fermé les yeux  
malgré les vertiges sucrés des euphories  
même quand mes yeux sentaient le roussi  
ou en butte aux rafales montantes des chagrins<sup>84</sup>.

Une telle détermination, si elle s'inspire de modèles marxistes comme Mao Zedong et sa « Longue Marche »<sup>85</sup> ou la « Mère Courage »<sup>86</sup> de Bertolt Brecht, renvoie également à la « marche vers la cité céleste »<sup>87</sup> des militants de l'Action catholique, effectuée malgré l'opposition de certains membres du clergé traditionnel. Mais elle évoque surtout la Passion christique. En effet, les blessures que le poète de *L'homme rapaillé* endure, et dont il fait fi pour poursuivre sa route, sont souvent calquées sur celles du sauveur biblique. On le remarque particulièrement dans le poème « Compagnon des Amériques »<sup>88</sup> où, comme l'indique Claude Filteau, « [l]e locuteur "je" met en scène une passion du pays dont il assume les stigmates »<sup>89</sup>. Le chercheur y relève, avant la « Résurrection finale »<sup>90</sup> (« mais donne la main à toutes les

<sup>77</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 37.

<sup>78</sup> *H.R.*, p. 55-72, et plus particulièrement p. 59-65.

<sup>79</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 94.

<sup>80</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>81</sup> « Les années de dérélition », *H.R.*, p. 95.

<sup>82</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>84</sup> « L'homme agonique », *H.R.*, p. 83.

<sup>85</sup> « L'Octobre », *H.R.*, p. 103.

<sup>86</sup> *Ibidem.*

<sup>87</sup> Voir *supra*, p. 21.

<sup>88</sup> *H.R.*, p. 101-102.

<sup>89</sup> FILTEAU, Claude, *op. cit.*, p. 33.

<sup>90</sup> *Ibidem.*

rencontres, pays / toi qui apparais / par tous les chemins défoncés de ton histoire / [...] / salut à toi territoire de ma poésie »<sup>91</sup>), une « [é]vocation de la Sainte Face »<sup>92</sup> (« je me ferai passion de ta face »<sup>93</sup>) et la « [f]igure du Christ couronné d'épines, un roseau à la main en guise de sceptre »<sup>94</sup> (« avec une large blessure d'espace au front / dans une vivante agonie de roseaux au visage »<sup>95</sup>). L'image du couronnement douloureux se retrouve d'ailleurs dans un autre poème du recueil: « chagrins et pluies couronnent ma tête hagarde »<sup>96</sup>.

Dominique Noguez, quant à lui, note la présence d'une « émouvante piété collective »<sup>97</sup> dans la dernière strophe d'« Héritage de la tristesse »:

vents telluriques, vents de l'âme, vents universels  
vent ameutez-le, et de vos bras de fleuve ensemble  
enserrez son visage de peuple abîmé, redonnez-lui  
la chaleur<sup>98</sup>.

Ce dernier passage entretient effectivement un lien notable avec la treizième station du chemin de croix catholique<sup>99</sup>, où l'Église, incarnée par Marie, recueille avec amour son Seigneur qui est, comme le peuple de *L'homme rapaillé*, incontestablement « abîmé»: « Ici la Passion prend fin et la Compassion continue. / [...] / Le Christ qui a souffert aux yeux de tous de nouveau au sein de sa mère est caché. / L'Église entre ses bras à jamais prend charge de son bien-aimé. »<sup>100</sup>

Enfin, le poème « La marche à l'amour » se termine sur la mort titubante du poète qui, « [s]'affal[ant] de tout [s]on long dans l'âme »<sup>101</sup>, reproduit les chutes effectuées par le Christ aux troisième, septième et neuvième stations de son calvaire. La position finale de l'« homme rapaillé », qui « ouvre [s]es bras à la croix des sommeils » tout juste avant d'être la

<sup>91</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 102.

<sup>92</sup> FILTEAU, Claude, *op. cit.*, p. 33.

<sup>93</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>94</sup> FILTEAU, Claude, *op. cit.*, p. 33.

<sup>95</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>96</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

<sup>97</sup> NOGUEZ, Dominique, *op. cit.*, p. 23.

<sup>98</sup> « Héritage de la tristesse », *H.R.*, p. 86.

<sup>99</sup> C'est également le cas de la fin du « Poème de séparation 1 ». Voir *supra*, p. 40-41.

<sup>100</sup> CLAUDEL, Paul, *op. cit.*, p. 28.

<sup>101</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 65.

proie de son « dernier réseau de tics amoureux »<sup>102</sup>, participe également à la correspondance entre les deux récits. Toutefois, ce passage se distingue de la Passion christique en ce que la mort ne mène pas à une résurrection. Elle n'est que suspension de l'action et laisse place à une attente presque désespérée: « je n'attends pas à demain je t'attends / je n'attends pas la fin du monde je t'attends / dégagé de la fausse auréole de ma vie »<sup>103</sup>. En effet, ce nouveau chemin de la croix, contrairement à celui de « Compagnon des Amériques », ne se termine pas par la réalisation de l'utopie, mais par une errance dans « les rues sans nord ni sud »<sup>104</sup>. Il appartient à l'un de ces passages du recueil où le poète-sauveur perd de vue sa destination et semble douter de l'issue de sa mission.

### 3.2.3 L'holocauste perpétuel

Il faut dire qu'elle est constamment à recommencer, cette mission, ce qui est plutôt démoralisant: « homme croa-croa / toujours à renaître de ses clameurs découragées »<sup>105</sup>. Contrairement au Christ, qui s'est « offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre »<sup>106</sup>, « l'homme rapaillé » est un holocauste perpétuel, un assassiné à répétition, ce qui accentue le rôle de la détermination dans son (interminable) cheminement:

je suis tué (cent fois je fus tué), un tué rebelle  
 et j'ahane à me traîner pour aller plus loin  
 déchéance est ma parabole depuis des suites de pères  
 je tombe et tombe et m'agrippe encore  
 je me relève et je sais que je t'aime<sup>107</sup>.

C'est son imperfection qui fait du poète-sauveur un sacrifice insuffisant et qui, de ce fait, l'oblige à confronter sans cesse la mort. Loin d'être le Verbe incarné, il « parle avec les mots nouveaux de nos endurance »<sup>108</sup>, qui rendent son poème également imparfait, également moribond, mais également tenace:

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> *Ibidem.*

<sup>104</sup> *Ibidem.*

<sup>105</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 78.

<sup>106</sup> Hébreux 9: 28.

<sup>107</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

<sup>108</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

ma pauvre poésie toujours si près de t'évanouir  
 dans le gargouillement de ta parole  
 désespérée mais non pas résignée  
 obstinée dans ta compassion et le salut collectif<sup>109</sup>.

Malgré ses innombrables « ressauts » qui lui donnent l'aspect d'un phénix immortel (« tu renaîtras toi petite, parmi les cendres »<sup>110</sup>; « mon poème / entre haleine et syncopes / ce faible souffle phénix d'un homme cerné d'irréel »<sup>111</sup>) ou, plutôt, plusieurs fois mortel, la poésie, outil de la prise de conscience, est un produit du travail de l'homme. Elle est donc bien loin d'une révélation divine, d'une Vérité totale et absolue:

Quel orgueil inhumain ce serait, en effet, de croire que publication vaut perfection! Que la poésie peut être autre chose qu'effort et mouvement, agencement provisoire, voire « vanité et poursuite de vent »? Même le plus haut poème doit assumer un jour ou l'autre sa finitude, son caractère ontologiquement et éternellement *non définitif*.<sup>112</sup>

Cette poésie humaine et inachevée, puisqu'elle « n'est jamais qu'une promesse mal tenue »<sup>113</sup>, ne permet au poète de faire qu'une partie du chemin, que d'accomplir en partie la mission à laquelle il s'est donné. N'étant jamais en mesure de dire, comme son homologue biblique, que « [c]'est achevé »<sup>114</sup>, il ne fait qu'ouvrir la porte à d'autres, qui devront compléter son oeuvre:

je sais que d'autres hommes forceront un peu plus  
 la transgression, des hommes qui nous ressemblent  
 qui vivront dans la vigilance notre dignité réalisée  
 c'est en eux dans l'avenir que je m'attends  
 que je me dresse sans qu'ils le sachent, avec toi<sup>115</sup>.

### 3.3. Le risque de l'errance

#### 3.3.1 Une aventure périlleuse

Le poème est donc à la fois une création du poète-sauveur et un instrument (imparfait) dans sa quête du salut. Et en fait, il est plus que cela

<sup>109</sup> « La pauvreté anthropos », *H.R.*, p. 145.

<sup>110</sup> « Ma désolée sereine », *H.R.*, p. 41.

<sup>111</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 128.

<sup>112</sup> NOGUEZ, Dominique, *op. cit.*, p. 20-21. Souligné dans le texte.

<sup>113</sup> BRAULT, Jacques, *op. cit.*, p. 46.

<sup>114</sup> Jean 19: 30.

<sup>115</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

encore. Il est l'invitation à laquelle le marcheur répond:

Les mots nous regardent  
ils nous demandent  
de partir avec eux  
jusqu'à perte de vue<sup>116</sup>.

Il s'agit toutefois d'une invitation dont la destination n'est pas encore visible, à laquelle le poète ne peut, de ce fait, répondre qu'à l'aveuglette, ou presque. En effet, seul le monde réel, socio-politique, pourra mener ce voyage à son terme. La poésie, quant à elle, fournit bien une certaine lumière à celui qui accepte son invitation, elle est bien « une lampe à [s]es pieds »<sup>117</sup>, si l'on peut dire, mais pas un phare. Elle éclaire le chemin en cours, mais pas l'arrivée. Elle représente, comme le note Jacques Brault, le point de départ d'une aventure dont la réussite n'est pas assurée:

La poésie apparaît comme la parole qui sort d'un homme, l'entraîne à sa suite, et telle est la véritable responsabilité du poète: il se porte garant par le poème même des risques nouveaux que crée toute prise de parole. En cela, le poète ne se distingue pas de l'ensemble des locuteurs; la poésie ne confère pas d'immunité. Bien au contraire. Elle constitue probablement la plus périlleuse aventure du langage [...]<sup>118</sup>.

Ainsi, l'humanité et l'imperfection du poète et de son oeuvre rendent son sacrifice non seulement porteur de douleurs, mais également d'un risque. Car quitter sa maison et sa sécurité pour marcher à la lueur chancelante de la poésie, dans l'espoir d'atteindre « l'aube des mystères »<sup>119</sup>, c'est aussi risquer de se perdre et de ne plus retrouver le chemin. C'est risquer l'errance.

### 3.3.2 La marche dans le brouillard

Contrairement au promeneur baudelairien, le marcheur mironien ne se plait pas au vagabondage. En effet, les passages de *L'homme rapaillé* qui le montrent déambulant sans destination fixe sont plutôt dysphoriques. Car, loin d'être recherchée, une telle situation lui est généralement imposée par sa

<sup>116</sup> « Sentant la glaise... », *H.R.*, p. 162.

<sup>117</sup> Psaumes 119: 105.

<sup>118</sup> BRAULT, Jacques, *op.cit.*, p. 51.

<sup>119</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 37.

mise en disponibilité absolue et par son « hallucinante dépossession »<sup>120</sup>: « toi de même tu n'as pas de maison ni de chaise / tu erres, aujourd'hui, tel que moi, hors de toi »<sup>121</sup>. Chez lui comme chez le Christ, qui « n'a pas où reposer la tête »<sup>122</sup>, l'errance est plutôt liée à la fatigue qu'à l'exploration ou au divertissement.

Plus encore, elle correspond à une perte des points de repère:

le vent m'emporte dans les souffles de nulle part

Et plus tard dans cette rue où je m'égaré  
éparpillé dans mes gestes et brouillé dans mon être  
tombant et me soulevant dans l'âme<sup>123</sup>.

Aussi désorienté que la ouananiche, saumon d'eau douce dont le nom d'origine amérindienne signifie « le petit égaré », le poète-sauveur ressent, dans son errance au paysage de village fantôme, « la peur et l'angoisse et les périls de l'esprit »<sup>124</sup>:

Les lointains soleils carillonneurs du Haut-Abitibi  
s'éloignent emmêlés d'érosions  
avec un ciel de ouananiche et de fin d'automne  
[...]  
j'erre sous la pluie soudaine et qui voyage  
la vie tirillée qui grince dans les girouettes<sup>125</sup>.

Il ressent également l'anxiété de l'étranger, de celui qui n'adhère pas à la réalité qui l'entoure, puisque c'est lorsqu'il sort de sa trajectoire rédemptrice qu'il est le plus aliéné, qu'il se trouve le plus loin « de villes et d'une terre qui [lui] soient natales »<sup>126</sup>: « [...] où que je déambule, j'ai le vertige comme un fil à plomb. Je n'ai pas l'air étrange, je suis étranger »<sup>127</sup>;

le plus souvent ne sachant où je suis ni comment  
je voudrais m'étendre avec tous [...]  
[...]  
or je suis dans la ville opulente  
la grande St. Catherine Street galope et claque  
dans les Mille et une nuits des néons

<sup>120</sup> « Errant amour », *H.R.*, p. 140.

<sup>121</sup> « Félicité », *H.R.*, p. 168.

<sup>122</sup> Matthieu 8: 20.

<sup>123</sup> « Après et plus tard », *H.R.*, p. 142.

<sup>124</sup> « Parle-moi... », *H.R.*, p. 109.

<sup>125</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 78.

<sup>126</sup> « Pour mon rapatriement », *H.R.*, p. 87.

<sup>127</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 129.

moi je gis, muré dans la boîte crânienne  
 dépoétisé dans ma langue et mon appartenance  
 déphasé et décentré dans ma coïncidence<sup>128</sup>.

Le poète ne traîne donc pas volontairement dans des rues familières, mais il s'égaré par mégarde, voire par malchance (« je n'ai pas eu de chance dans la baraque de vie »<sup>129</sup>), et déambule loin de chez lui avec l'espoir parfois particulièrement ténu de retrouver son chemin. Ce vagabondage forcé, s'il est angoissant, lui est parfois même fatal. C'est le cas à la fin du poème « La marche à l'amour », où l'on a vu que le poète cesse d'avancer et expire tel un christ dans sa Passion, mais un christ qui se serait écarté quelque part entre le tribunal de Ponce Pilate et le « sommet du Calvaire »<sup>130</sup>, un christ sans la finalité de la croix:

je marche à toi, je titube à toi, je bois  
 à la gourde vide du sens de la vie  
 à ces pas semés dans les rues sans nord ni sud  
 à ces taloches de vent sans queue et sans tête<sup>131</sup>.

Dans ce dernier passage, le poète errant réalise que sa vie est dépourvue de sens et ce, dans les deux sens du terme. Car s'il n'a plus d'objectif, plus de but à atteindre, c'est que la disparition des points cardinaux lui a fait perdre la direction à suivre pour se rendre à sa destination. Il est dans un brouillard qui est à la fois physique et psychologique. Il est égaré dans sa marche et dans sa tête:

celui qui n'a rien comme moi, comme plusieurs  
 marche depuis sa naissance, marche à l'errance  
 avec tout ce qui déraile et tout ce qui déboussole  
 dans son vague cerveau que l'agression embrume

comment me retrouver labyrinthe ô mes yeux  
 je marche dans mon manque de mots et de pensée<sup>132</sup>.

Privé par l'aliénation de ses facultés intellectuelles, et plus particulièrement de ses facultés langagières et mémorielles, il a, dans un environnement où le discours public est exempt de ses « signes arrachés emportés »<sup>133</sup>, perdu le

<sup>128</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 92-93.

<sup>129</sup> « Déclaration », *H.R.*, p. 52.

<sup>130</sup> CLAUDEL, Paul, *op. cit.*, p. 20.

<sup>131</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 65.

<sup>132</sup> « Les années de dérélition », *H.R.*, p. 95.

<sup>133</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

fil. Le fil d'Ariane, bien sûr: « mon corps est un dernier réseau de tics amoureux / avec à mes doigts les ficelles des souvenirs perdus »<sup>134</sup>.

Ainsi, l'errance constitue en fait la métaphore du brouillard intellectuel et psychologique dans lequel l'homme canadien-français se trouve:

alors tout finit par chambranler autour de toi puis c'est la grande rasade la grande débarque la grande galope la grande toupie la grande tombée dans les pâmes de l'irrationnel tu marches tu vires il n'y a plus rien de repérable plus de points cardinaux tu regardes le ciel et la terre à l'endroit ou à l'envers et c'est tout comme il n'y a plus ni forces centrifuges ni centripètes<sup>135</sup>.

Elle met en relief la confusion culturelle et intellectuelle inhérente à la condition de colonisé (« Dans l'incohérence qui me baigne de part en part, aux prises avec la confusion de mes vocables les plus familiers, en proie à la perversion sémantique à l'échelle de toute une langue. »<sup>136</sup>), mais également le statu quo qu'une telle confusion entraîne. En effet, comment un peuple aussi perdu intellectuellement, aussi étranger au monde dans lequel il piétine en tentant désespérément d'avancer, peut-il agir sur la scène politique pour modifier son sort? Comment l'homme qui ne maîtrise pas sa langue peut-il passer à l'étape prochaine de l'Histoire si celle-ci exige d'abord de lui qu'il exprime sa situation? À l'image de l'errant, l'aliéné semble condamné à tourner en rond éternellement.

### 3.3.3 L'échec possible

Comme le rôle du poète-sauveur est de montrer la voie, de se mettre en route devant le peuple et de le guider vers le salut collectif, tomber dans l'errance est pour lui l'échec ultime. En effet, dès les poèmes du recueil *Deux sangs*, le souci d'indiquer le « chemin des hommes »<sup>137</sup> est bien tangible chez Miron:

de l'index j'ai tracé des lignes  
droites obliques ou courbes  
(débarrassons-nous des cercles)  
sur le sable dans l'argile  
dans le ciel sur toutes choses<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 65.

<sup>135</sup> « Aliénation délirante », *H.R.*, p. 118-119.

<sup>136</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 133.

<sup>137</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>138</sup> « Petite suite en lest », *H.R.*, p. 32.

Ainsi que le note Pierre Popovic, ces marques laissés un peu partout, qui ont beaucoup à voir avec les pratiques scouts auxquelles l'auteur de *L'homme rapaillé* s'initie au début des années 1950, constituent clairement « des traces qui serviront à d'autres de points de repère, de signes de ralliement. »<sup>139</sup>

Or, s'il perd la lucidité qui lui permet de connaître la direction à suivre et, de ce fait, le sens des lignes à tracer, le poète n'est plus qu'une balise statique et trompeuse. Il devient un bien piètre guide, pas plus fiable qu'un tournesol sans soleil vers lequel se tourner: « feux rouges les hagards tournesols de la nuit »<sup>140</sup>. S'il arrête d'avancer et commence à déambuler de parts et d'autres, il ne fait que retourner à son point de départ, aux cercles dont il tente de se défaire avec tant d'acharnement, au statu quo. Car l'errance, puisqu'elle empêche l'action et nuit à la marche vers la rédemption, constitue un type de circularité, voire d'enfermement<sup>141</sup>. Elle réduit le poète à « déambul[er] dans un orbe calfeutré »<sup>142</sup>, dans une orbite prédéterminée, une trajectoire impossible à modifier, mais elle le confine également entre ses murs orbes, c'est-à-dire sans ouvertures, sans espoir d'évasion: « mon amour mon errance mes murs à perpétuité »<sup>143</sup>.

Comme une orbite encore, elle lance le poète dans l'espace, loin des chemins de cette terre, si loin en fait qu'elle risque chaque fois de rendre son retour impossible, de devenir permanente et d'empêcher l'éternel recommencement du sacrifice nécessaire au salut collectif: « je t'écris pour te dire [...] / [...] / qu'un jour mon coeur s'est perdu dans sa peine / que sans toi il ne reviendra plus »<sup>144</sup>. Car si l'égarement survient brusquement et sans avertissement, retrouver son chemin est beaucoup plus complexe. Il s'agit d'une opération qui demande une grande force de détermination, mais surtout de lucidité. Pour l'homme sans condition qui s'improvise sauveur, une telle opération n'est pas chose aisée. Elle requiert la conscience de son

<sup>139</sup> POPOVIC, Pierre, *op.cit.*, p. 343.

<sup>140</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

<sup>141</sup> Au sujet de la circularité, voir *supra*, p. 49-51.

<sup>142</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 92.

<sup>143</sup> « La braise et l'humus », *H.R.*, p. 91.

<sup>144</sup> « Je t'écris », *H.R.*, p. 39.

humanité et de ce qui la constitue. Et encore une fois, c'est souvent grâce au religieux qu'il parvient à une telle conscience.

## Chapitre 4: Faire l'homme. « Souvenez-vous-en et soyez des hommes »<sup>1</sup>

Dans son chapitre consacré au poème « Compagnon des Amériques », Claude Filteau, s'il relève une importante analogie entre la marche du poète et le chemin de la croix<sup>2</sup>, affirme qu'« il s'agit moins de dire la Passion du Christ que de dire l'homme. »<sup>3</sup> Selon lui, le principal rôle du religieux dans l'oeuvre mironienne est de « conf[é]rer] aux hommes leur humanité »<sup>4</sup>. Il est vrai que la passion, qu'elle soit prise dans son sens christique ou non, est une condition de cette humanité, une particularité du vécu de chacun qui permet aux différents individus de se reconnaître un point commun et qui « les rend solidaires. »<sup>5</sup> Toutefois, nous verrons dans le présent chapitre que les idéologèmes religieux utilisés par Gaston Miron pour définir l'homme dans son recueil principal ne se départissent pas complètement de leur nature sacrée au cours de cette entreprise, malgré les transformations qu'ils subissent. De ce fait, ils contribuent à dire, voire même à « faire » l'homme d'une façon bien particulière.

### **4.1. De l'enfant à l'homme**

#### **4.1.1 L'état d'enfance**

L'enfance, en tant que point d'origine de l'homme, joue généralement un rôle important dans sa quête d'identité. Monique Boucher, dans le cadre de son étude sur l'imaginaire québécois, remarque que la figure de l'enfant est d'autant plus valorisée par le discours littéraire hégémonique qu'elle est associée à une pureté originelle qui n'a pas encore été corrompue par l'organisation sociale, jugée artificielle et génératrice d'iniquités. Une telle valorisation est donc mise de l'avant par deux mouvements: d'abord, une idéalisation de la première période de la vie; ensuite, une dénonciation du monde des adultes ainsi que de toute structure lui appartenant. De ce fait, l'institution religieuse, en tant qu'organisation typique de ce monde adulte, est souvent l'objet d'un rejet

<sup>1</sup> Isaïe 46: 8.

<sup>2</sup> Voir *supra*, p. 65-66.

<sup>3</sup> FILTEAU, Claude, *op. cit.*, p. 33-34.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

combiné[...] [...] à un regard sur la nature, plus près d'un contact direct assimilable au paganisme autochtone que des rituels catholiques mais néanmoins empreint des fondements symboliques du christianisme, ceux de la victoire de la pureté sur les injustices.<sup>6</sup>

Pierre Popovic constate une mise en valeur similaire de la nature et de l'état de commencement dans son analyse du discours social des années 1930 à 1950. Chez les automatistes, notamment, l'enfance, autant celle de l'homme que celle de l'humanité, permet d'accéder à des vérités perdues. Paul-Émile Borduas, chef de file du mouvement, célèbre ainsi l'art des cavernes, qu'il attribue à des êtres naturels encore en contact avec la Vie véritable et ses mystères. Plus encore, il encourage une création calquée sur cet art ancien, ou du moins inspirée d'un esprit également sain, dans un appel à la simplicité qui, comme le souligne le chercheur, a beaucoup à voir avec les Béatitudes:

Heureux donc les enfants et les simples car le royaume de la pureté est à eux. L'état d'enfance, non vicié par les conventions sociales, par le rationalisme abstrait et par l'utilitarisme bourgeois, est celui que doit retrouver l'artiste devant sa toile et le poète devant sa page.<sup>7</sup>

Gaston Miron, lors de son arrivée dans la métropole en 1947, bénéficie d'une telle innocence première, comme le note Pierre Vadeboncoeur dans son essai intitulé « L'humilité de Miron »:

Il sortait de la campagne, il en sortait physiquement, peu accordé aux conventions de la ville. Il sortait d'une ignorance initiale. Cette ignorance étant d'ailleurs caractéristique du Québécois plongé pendant deux siècles dans une sorte de vacuum historique excepté pour la religion, Miron, par rapport au point de vue de la littérature française, qui était aussi celui des rares milieux cultivés de Montréal, ne venait pour ainsi dire de nulle part [...]. Il se trouvait dans une situation culturelle instable, situation de commencement mais d'intégrité native. D'intégrité et d'authenticité.<sup>8</sup>

Si ses origines sont alors un sujet de honte pour le futur poète qui « craigna[it] d'être traité d'habitant[...] ou de colon[...] »<sup>9</sup>, elles sont tout de

<sup>6</sup> BOUCHER, Monique, *op. cit.*, p. 66.

<sup>7</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 152-153.

<sup>8</sup> VADEBONCOEUR, Pierre, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>9</sup> Propos recueillis par Yrénée Bélanger (BÉLANGER, Yrénée, *Gaston Miron: un homme et une oeuvre en marche*, thèse de doctorat, Université de Montréal, nov. 1985, p. 102.) et

même assumées dans *L'homme rapaillé*: « je parle avec les mots nouveaux de nos endurance »<sup>10</sup>. Ces mots remplis de noeuds, à l'image du bois que travaillaient ses ancêtres, sont, malgré toutes leurs imperfections<sup>11</sup>, d'un naturel qui les rend plus purs que les termes policés des grands écrivains. Mots des parents, mots « de souche »<sup>12</sup>, ils représentent « ce qui commence »<sup>13</sup>. Non régis par les règles fixes du langage académique, ils ont un aspect sauvage qui les rapproche de l'arbre initial plus que du meuble final. Ils entretiennent donc un rapport important avec la nature indomptée, comme les enfants des romans analysés par Monique Boucher, mais également comme la caverne à laquelle le poète fait allusion dans son poème intitulé « Le quatrième amour »: « Et je te porte sur toute la surface de mon corps / comme Lascaux / moi pan de mur céleste »<sup>14</sup>. Qualifiée de « chapelle Sixtine de la préhistoire » à cause des peintures pariétales dont elle est ornée et de l'âge que lui ont attribué les tentatives de datation de l'époque de sa découverte, la grotte de Lascaux est effectivement revêtue, dans l'imaginaire collectif, d'un halo « céleste », spirituel, dû autant aux cultes animistes dont certains la soupçonnent d'avoir été le lieu qu'à son statut primitif et à son lien avec la nature. En effet, les fresques qui couvrent ses murs représentent surtout divers bovidés, parfois impliqués dans des scènes de chasse. De ce fait, si l'on peut parler de chapelle en ce qui la concerne, il s'agit d'un lieu de culte qui a beaucoup plus d'affinités avec la cabane utilisée par Ambroise Lafortune pour célébrer ses messes en plein air au temps de l'Ordre de Bon Temps qu'avec les églises catholiques courantes. La référence à Lascaux participe donc au mouvement de renouvellement du religieux que l'on remarque dans l'oeuvre mironienne et qui trouve ses sources, notamment, dans son passage par les mouvements de jeunesse au début des années 1950.

En plus du langage primitif des ancêtres et de l'art des cavernes, l'enfance elle-même participe à l'état de commencement qui rend ce

---

cités dans TELLIER, Christine, *op. cit.*, p. 215.

<sup>10</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>11</sup> Voir *supra*, p. 67-68.

<sup>12</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 79.

<sup>13</sup> « L'homme rapaillé », *H.R.*, p. 19.

<sup>14</sup> « Le quatrième amour », *H.R.*, p. 153.

renouveau possible. Bien qu'ils ne soient pas particulièrement nombreux, les enfants que l'on retrouve dans *L'homme rapaillé* sont généralement épargnés par la souffrance et par la déréliction collective:

un cours d'eau me traverse  
je sais, c'est la Nord de mon enfance  
avec ses mains d'obscur tendresse  
qui voletaient sur mes épaules  
ses mains de latitudes de plénitude<sup>15</sup>.

En communion avec la nature, ils bénéficient même d'une certaine majesté, telle cette « Infante des jeux du sort » dont le sourire est une « [c]orolle » laissant « échappe[r] des abeilles d'or »<sup>16</sup>. Encore entiers, ils peuvent ainsi observer plus aisément (« batèche de moi dans mes yeux d'enfant »<sup>17</sup>), avec la limpidité d'un regard « à la rétine d'eau pure dans la montagne natale »<sup>18</sup>, limpidité remplie de foi et garante de l'avenir, d'une utopie qui aura déjà été réalisée: « Dans le regard d'enfance / l'horizon du futur antérieur... »<sup>19</sup>.

#### 4.1.2 Le désir de murir

Toutefois, si l'enfance représente la pureté, elle est également le lieu de la faiblesse et de la naïveté. C'est ce que réalisent et expriment les artisans de la revue *Cité Libre*. Qualifiés de nouvelles élites par Pierre Popovic à cause de leur important ascendant sur le discours social des années 1950, ils prônent, plutôt qu'un retour à l'enfance, une entrée dans l'âge adulte:

Faibles, l'individu et le peuple canadiens-français sont fréquemment comparés à des enfants qui subissent la vie plutôt que de la gouverner. L'idéalisme de la vision du monde traditionnelle et la "quasi-irréalité du monde où nous vivons", selon une expression de Robert Élie, constituent les preuves de cette immaturité. Pour se démarquer de cette qualification et pour tirer parti de ce constat, les nouvelles élites se revendiquent de l'âge adulte et du mûrissement.<sup>20</sup>

S'inspirant de l'humanisme chrétien de Jacques Maritain et du

<sup>15</sup> « Ce monde sans issue », *H.R.*, p. 50.

<sup>16</sup> « Corolle ô fleur », *H.R.*, p. 36.

<sup>17</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>18</sup> « Le damned Canuck », *H.R.*, p. 75.

<sup>19</sup> « L'héritage et la descendance », *H.R.*, p. 178.

<sup>20</sup> POPOVIC, Pierre, *op. cit.*, p. 74-75.

personnalisme d'Emmanuel Mounier, qu'ils ont, pour la plupart, découverts lors de leur passage dans la Jeunesse Étudiante Catholique, ces jeunes journalistes encouragent une action sociale guidée par la raison et par l'analyse du réel. Selon eux, la réflexion et l'expérience permettent d'atteindre la maturité et, du même coup, de « rendre compte de la "réalité", car il s'agit de "prendre conscience", d'ouvrir les yeux "sur l'abîme qui sépare nos rêves de la réalité". »<sup>21</sup>

La lucidité convoitée, si elle n'est pas le fait d'hommes primitifs ou d'enfants comme c'est le cas chez les automatistes, nécessite tout de même une certaine pureté du regard qui, comme elle ne provient pas d'une ignorance innée de la corruption, doit être acquise par l'intermédiaire d'une amnésie volontaire. En effet, une telle qualité de l'observation ne peut être détenue que par un adulte qui ne se reconnaît pas de maître et

se dépouille de toute mémoire transmise par l'éducation ou par la culture (au sens groulxiste du terme). Il retrouve de la sorte un "naturel parfait", sorte d'état de pureté qui lui permet d'aborder la cité humaine avec une raison naturelle retrouvée.<sup>22</sup>

S'il atteint cet état idéal et s'engage dans son milieu pour transmettre la vérité qui se trouve alors à sa disposition, l'homme adulte devient un saint. Bien sûr, une pareille définition de la sainteté

condui[t] les citélibristes à moins concevoir le christianisme sous l'angle de la sublimité de sa vérité transcendante et intemporelle que sous celui de la fonction civique qu'il peut remplir afin de sauver la société du "désordre établi".<sup>23</sup>

Ils prônent donc, comme plusieurs, un christianisme qui peut évoluer et s'adapter, libéré de toute institutionnalisation. Un christianisme qui, à l'instar de l'homme, devient un adulte mûr: « La faculté de s'adapter passe d'ailleurs pour l'une des marques de cette maturité qui proportionne "l'adulte intégral" au modèle de l'humanisme proposé par le Christ selon Jean Le Moyne. »<sup>24</sup>

Influencé à la fois par « la deuxième phase de l'automatisme » et par

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 80-81.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 81.

« les penseurs de *Cité libre* »<sup>25</sup>, Miron ne valorise l'enfance qu'en tant qu'étape, que passage. C'est pourquoi il tente de dépasser l'état d'ignorance première qui est le sien, qui est celui de tout son peuple en fait. Dès le moment où il en prend conscience, où il accepte la réalité de cet état, il n'a de cesse que de tenter d'en sortir, refusant de se cantonner dans sa « confiance naïve »<sup>26</sup> et dans la nostalgie du temps où « nous pensions être à l'abri »<sup>27</sup>. Loin de critiquer l'âge adulte, il tente de l'atteindre, d'acquérir une maturité qui, si elle ne supporte pas la lourdeur de l'institution, implique tout de même un sens des responsabilités et de l'engagement, un effort semblable à celui de la bête « dans les labours de fond »<sup>28</sup>: « J'avance en poésie comme un cheval de trait »<sup>29</sup>. Issu de la valorisation du travail et de la culture propagée par les mouvements de jeunesse, ce labeur d'écriture porte fruit:

Le français, il le maîtrise tout de même avec une autorité dont on s'étonne. Chacun connaît le soin méticuleux qu'il y apportait, ne cessant de consulter dictionnaires et grammaires avec une application d'écolier, hanté par les exigences compliquées de la langue écrite, qu'il apprenait à mesure.<sup>30</sup>

Bien que nécessaire (« femme, il me faut t'aimer femme de mon âge / comme le temps précieux et blond du sablier »<sup>31</sup>), le mûrissement est valorisé dans *L'homme rapaillé* et l'âge plus avancé, celui du « quatrième amour », celui de la « femme »<sup>32</sup> qui n'est plus une « Infante »<sup>33</sup>, une « nouvelle-née »<sup>34</sup> ou une « jeune fille »<sup>35</sup>, brille d'un charme moins paisible que celui de la jeunesse, mais certainement pas moins éclatant: « Par ces temps nous traversons ensemble / avec fracas et beauté de nos âges / la dérélition intime et publique »<sup>36</sup>.

<sup>25</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

<sup>26</sup> « Le damned Canuck », *H.R.*, p. 75.

<sup>27</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>28</sup> « Paris », *H.R.*, p. 146.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> VADEBONCOEUR, Pierre, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>31</sup> « Chaque jour... », *H.R.*, p. 107.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> « Corolle ô fleur », *H.R.*, p. 36.

<sup>34</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 38.

<sup>35</sup> « Jeune fille », *H.R.*, p. 57; « Plus belle que les larmes », *H.R.*, p. 58.

<sup>36</sup> « Le quatrième amour », *H.R.*, p. 153.

### 4.1.3 Le rôle des ancêtres

Miron se distingue toutefois des citélibristes en ce que la prise de conscience mature, chez lui, n'implique pas un refus des maîtres à penser. Au contraire, il avoue candidement, lors de diverses entrevues ou dans sa poésie elle-même, avoir bénéficié d'une multiplicité d'influences. Dans le poème « En une seule phrase nombreuse », notamment, il « demande pardon aux poètes qu'[il a] pillés / poètes de tous pays, de toutes époques »<sup>37</sup>. Or, loin d'être considérés comme des fautes graves, ces emprunts constituent, selon lui, « un bien grand hommage », voire même une nécessité, puisqu'« il y a / d'un homme à l'autre des mots qui sont / le propre fil conducteur de l'homme »<sup>38</sup>. Tel un fil d'Ariane, les termes repris des générations passées dirigent l'homme dans sa quête identitaire, le guident vers lui-même. Sans eux, l'individu délesté de tout point de repère et perdu dans son brouillard culturel n'a plus qu'à errer « à travers le labyrinthe du monde et de la vie »<sup>39</sup>. Ainsi, l'oubli n'est pas recherché par l'auteur de *L'homme rapaillé* qui semble, au contraire, trouver le nom « Amnésique Miron »<sup>40</sup> plutôt douloureux à porter : « j'ai mal à la mémoire car je n'ai pas de mémoire »<sup>41</sup>.

Ces mots-balises qui jonchent le parcours de l'homme, et plus particulièrement du poète souhaitant lui montrer la voie, s'ils proviennent parfois d'autres écrivains, sont plus souvent l'héritage des ancêtres. Ceux-ci, dans la poésie mironienne, sont les détenteurs d'une mémoire essentielle, vitale, comme c'est le cas des pères dans l'Ancien Testament, qui ont vu les hauts faits de leur Dieu. La responsabilité des descendants, dans un tel contexte, est de conserver précieusement leur patrimoine mémoriel, d'éviter que ne se perde, en cours de lignée, la Vérité qui leur a été transmise : « Souvenez-vous-en et soyez des hommes, révoltés, rentrez en vous-mêmes. / Souvenez-vous des choses passées depuis longtemps, car je suis Dieu, il n'y en a pas d'autre [...] »<sup>42</sup>. Les nombreuses fêtes instituées dans le

<sup>37</sup> « En une seule phrase nombreuse », *H.R.*, p. 157.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Propos recueillis par André Gladu dans *Gaston Miron: les outils du poète, op. cit.*

<sup>40</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 130.

<sup>41</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>42</sup> Isaïe 46: 8-9.

Pentateuque, dont la reprise cyclique a comme principale raison d'être de perpétuer la mémoire collective, leur sont un outil dans cette tâche. La Pâque, célébrée pour la première fois la veille du départ de l'Égypte afin de démarquer le peuple juif des autres habitants du pays et ainsi leur épargner le dixième fléau, celui de la mort de l'ainé de chaque foyer, en est l'exemple le plus probant:

Vous observerez cette disposition comme un décret pour toi et tes fils, à perpétuité. Quand vous serez entrés dans la terre que Yahvé vous donnera comme il l'a dit, vous observerez ce rite. Et quand vos fils vous demanderont: « Que signifie pour vous ce rite? » vous leur direz: « C'est le sacrifice de la Pâque pour Yahvé qui a passé au-delà des maisons des Israélites en Égypte, lorsqu'il frappait l'Égypte, mais épargnait nos maisons. »<sup>43</sup>

L'expérience, dans la Bible, se gagne donc par le souvenir des temps passés plutôt que par la seule entreprise personnelle, comme c'est le cas chez les citélibristes. Elle est collective plutôt qu'individuelle, puisqu'elle tient compte de leçons tirées de la vie des pères.

C'est d'une telle expérience communautaire que se réclame Miron. À l'instar du prophète Isaïe, il avertit les siens de la nécessité de se souvenir: « nous ne serons plus jamais des hommes / si nos yeux se vident de leur mémoire »<sup>44</sup>. Ayant lui-même retenu du poète français Patrice de La Tour du Pin que « [t]ous les pays qui n'ont plus de légende / [s]eront condamnés à mourir de froid »<sup>45</sup>, il exhorte les siens à garder leur histoire bien vivante (« hommes, souvenez-vous de vous en d'autres temps »<sup>46</sup>) dans l'espoir de leur éviter une telle fin:

Hommes  
l'Histoire ne sera peut-être plus  
retenez les noms des génocides  
pour qu'en votre temps vous n'ayez pas les vôtres<sup>47</sup>.

Tous ces appels au souvenir faits à des hommes soulignent que la

<sup>43</sup> Exode 12: 24-27.

<sup>44</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>45</sup> LA TOUR DU PIN, Patrice de, « Prélude », *La Quête de Joie / suivi de Petite Somme de poésie*, Paris, Gallimard, 1967 [1939], p. 25.

<sup>46</sup> « Les années de dérégulation », *H.R.*, p. 97.

<sup>47</sup> « Demain, l'histoire », *H.R.*, p. 172.

mémoire est justement une caractéristique humaine: « il vous regarde, exploité, du fond de ses carrières / et par à travers les tunnels de son absence, un jour / n'en pouvant plus y perd à jamais la mémoire d'homme »<sup>48</sup>. Elle est même, comme le suggère l'avertissement d'Isaïe, une condition de leur humanité. À preuve, le poème « Déclaration », où le désir de perdre ses facultés mémorielles s'accompagne d'un abandon de ce statut privilégié: « je veux perdre la mémoire à fond d'écrou / [...] / hommes, chers hommes, je vous remets volontiers / [...] ma condition d'homme »<sup>49</sup>.

Cependant, cette mémoire qui fait l'humain n'est pas la même dans le récit biblique et dans la poésie mironienne. En effet, alors que les souvenirs auxquels le prophète exhorte son peuple se propagent par l'entremise de sa religion établie et des fêtes qui lui sont inhérentes, ceux que le poète encourage n'appartiennent pas au dogme dominant dans sa patrie: « je ne récite plus mes leçons de deux mille ans »<sup>50</sup>. Miron, dans sa tentative d'inscrire les siens dans l'humanité, de les intégrer à l'Histoire, se heurte à la difficulté qu'éprouvent les Québécois aliénés à accéder à la culture, qu'elle soit universelle ou nationale, difficulté à laquelle la tradition catholique figée qui est la leur depuis deux siècles n'a pas su remédier. Selon Claude Filteau, le poète pallie cet empêchement en faisant appel à « une mémoire plus accessible et plus fuyante aussi. Il tisse la trame d'une écriture autobiographique. »<sup>51</sup> Bien que le chercheur étudie surtout la dimension amoureuse de cette poésie intime, celle-ci inclut également des réminiscences associées aux ancêtres, comme les souvenirs de la « mère au cou penché sur [s]on chagrin d'haleine / et qui perd[...] gagne[...] les mailles du temps à [s]es mains »<sup>52</sup>, du « père rongé de veilles »<sup>53</sup> et « [...] devenu du sol / [qui] s'avance [...] avec le goût du fils et des outils »<sup>54</sup>, du « grand-père dans le noir analphabète »<sup>55</sup>, bref, des « pères et mères de l'aventure »<sup>56</sup> dont « nous avons laissé humilier l'intelligence », dont « nous avons laissé la

<sup>48</sup> « Héritage de la tristesse », *H.R.*, p. 85.

<sup>49</sup> « Déclaration », *H.R.*, p. 52.

<sup>50</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>51</sup> FILTEAU, Claude, *op. cit.*, p. 23.

<sup>52</sup> « Art poétique », *H.R.*, p. 147.

<sup>53</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>54</sup> « Art poétique », *H.R.*, p. 147.

<sup>55</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 76.

<sup>56</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 102.

lumière du verbe s'avilir »<sup>57</sup>. Ces deux derniers vers, qui dénoncent une faute, ont tout d'une phrase de prophète, mais d'un prophète qui en appelle au pardon des hommes en s'offrant lui-même comme victime propitiatoire, ou du moins en offrant une partie de lui-même: « voici mes genoux que les hommes nous pardonnent »<sup>58</sup>. Le peuple auquel Miron s'adresse s'avère, comme les Juifs de l'Ancien Testament (« Or mon peuple m'a oublié! Au Néant ils offrent l'encens; on les fait trébucher dans leurs voies, dans les sentiers de jadis, pour prendre des chemins, une route non tracée »<sup>59</sup>), coupable d'avoir oublié, de ne pas avoir su préserver la connaissance que possédaient ses ancêtres: « mon père, ma mère, vous saviez à vous deux / nommer toutes choses sur la terre, père, mère »<sup>60</sup>.

Qu'il s'agisse du verbe lumineux ou de la capacité de nommer, l'expérience qui doit être acquise des pères a souvent à voir avec la langue. En effet, si la mémoire participe à faire l'homme, c'est surtout parce qu'elle lui fait découvrir des signes lui permettant de se dire, donc d'exister et d'avoir une présence au monde: « Je dis que la langue est le fondement même de l'existence d'un peuple, parce qu'elle réfléchit la totalité de sa culture en signes, en signifiés, en signifiante »<sup>61</sup>; « Comment faire qu'à côté de soi un homme / porte en son regard le bonheur physique de sa terre / et dans sa mémoire le firmament de ses signes »<sup>62</sup>. Ainsi, la langue des ancêtres est un souvenir plus efficace que celui des « leçons de deux mille ans », probablement parce qu'il s'agit d'une mémoire plus vivante, d'une « mémoire osseuse »<sup>63</sup>, organique, qui trouve son origine dans « les chairs natales »<sup>64</sup> du poète: « ravageur je fouille ma mémoire et mes chairs / [...] / pour trouver la trace de mes signes arrachés emportés / pour reconnaître mon cri dans l'opacité du réel »<sup>65</sup>.

Il faut dire, également, que la récitation est bien loin de l'esthétique mironienne, plutôt axée sur le recyclage. Si le poète se distingue, selon

<sup>57</sup> « L'octobre », *H.R.*, p. 103.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Jérémie 18: 15.

<sup>60</sup> « Art poétique », *H.R.*, p. 147.

<sup>61</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 127.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>63</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>64</sup> « Art poétique », *H.R.*, p. 147.

<sup>65</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 93.

Pierre Vadeboncoeur, des artistes postmodernes à la « culture sans racines, produit d'une époque amnésique »<sup>66</sup>, s'il accepte les leçons du passé et « rapatrie »<sup>67</sup> dans sa poésie ce qui avait été « oublié de l'humain »<sup>68</sup>, ce n'est que pour le ressusciter, pour lui donner une nouvelle vie: « Chez lui, une poésie, actuelle, s'est emparée de pensers anciens. Elle les fait servir encore, neufs à nouveau. »<sup>69</sup> Une modification apportée au poème « Pour retrouver le monde et l'amour » illustre bien ces propos. En effet, dans le recueil *Deux sangs*, deux vers mettent l'accent sur la nécessaire exploitation des temps anciens. Négliger ce devoir, c'est se faire transfuge: « Nouveau-né mon amour nous n'aurons pas trahi. / Nous aurons retrouvé les rites enfouis »<sup>70</sup>. Or, dans *L'homme rapaillé*, les rituels retrouvés perdent leur statut de vestiges archéologiques: « nouvelle-née, amour, nous n'aurons pas trahi / nous aurons retrouvé les rites d'aujourd'hui »<sup>71</sup>. La première version laissait déjà voir une volonté de renouveler la doctrine religieuse du peuple, les « rites enfouis » évoquant des pratiques oubliées, peut-être liées au paganisme amérindien, et certainement pas expliquées dans le petit catéchisme ni répétées à outrance par des générations de catholiques blasés. Le poème définitif, quant à lui, complète la réforme en actualisant ces usages redécouverts.

Héritage et découverte, redécouverte, transformation et descendance, voilà qui résume bien le recueil de Miron, qui se veut un chaînon dans le « fil conducteur de l'homme ». Le dernier texte de sa section de poésie, intitulé « L'héritage et la descendance », se termine d'ailleurs par les mots suivants: « Emmanuelle ma fille / je te donne ce que je réapprends »<sup>72</sup>. Après avoir repris et renouvelé l'héritage de ses pères, le poète prépare son propre legs, constitué de ses apprentissages, des fruits de son labeur, dont la prochaine génération pourra tirer des leçons afin de « forcer[...] un peu plus / la transgression »<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> VEDEBONCOEUR, *op.cit.*, p. 37.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>70</sup> MIRON, Gaston, « Pour retrouver le monde et l'amour », paru dans MARCHAND, Olivier et Gaston MIRON, *op. cit.*, p. 64.

<sup>71</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 38. Je souligne.

<sup>72</sup> « L'héritage et la descendance », *H.R.*, p. 179.

<sup>73</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

Outre la mémoire, les ancêtres transmettent à leurs successeurs une hérédité qui n'est pas que physique. À l'instar de la « matière humaine » que l'on retrouve dans le discours de Paul-Émile Borduas, dont on hérite à la naissance et dont la qualité plus ou moins grande détermine la valeur de chaque individu, l'âme, chez Miron, semble être l'essence même de l'homme et la condition de sa dignité. En elle se trouvent certains traits caractéristiques de la lignée, comme le courage et la détermination: « et j'ai du chiendent d'achigan plein l'âme »<sup>74</sup>. Cependant, elle est aussi le lieu de certaines plaies. Le chiendent, en effet, s'il est reconnu pour sa ténacité, a le désavantage de nuire aux récoltes. C'est pourquoi, dans le langage familier, ce terme peut être employé pour désigner un ennui ou une difficulté. Chez le poète qui en a « plein l'âme », il cause certainement quelques ravages, illustrant bien la situation de l'âme québécoise, à la fois courageuse et dévastée, digne de fierté, mais également, parfois, de honte. Exposée dans toute son imperfection, elle prend quelquefois l'allure d'une maladie: « ton âme un caillot au centre du front »<sup>75</sup>.

C'est qu'en dénigrant les caractéristiques spécifiques de la nature canadienne-française, l'Autre s'attaque à son âme même: « Je dis que je suis atteint dans mon âme, mon être, je dis que l'altérité pèse sur nous comme un glacier qui fond sur nous, qui nous déstructure, nous englue, nous dilue. »<sup>76</sup>; « Accepter CECI c'est me rendre complice de l'aliénation de mon âme de peuple, de sa disparition en l'Autre. »<sup>77</sup> La disparition est effectivement la menace qui plane sur l'âme, menace particulièrement présente dans le poème « Arrêt au village », où la rencontre avec « des hommes sans pesanteur, plus étrangers / à nos présences que les martiens de notre terre » amène à l'esprit du poète la « vision » de son futur possible: « un homme de néant / silence, avec déjà mon corps de grange vide, avec / une âme pareillement lointaine et maintenue minimale »<sup>78</sup>. Or, si l'âme constitue l'essence même de l'homme et du peuple, son anéantissement fait de

<sup>74</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 61.

<sup>75</sup> « Soir tourmente », *H.R.*, p. 27.

<sup>76</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 127-128.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>78</sup> « Arrêt au village », *H.R.*, p. 148.

l'individu un être indéfini, voire même indéfinissable, qui patauge dans un état tout aussi inclassable, quelque part entre la vie et la mort: « je vais mourir vivant dans notre empois de mort »<sup>79</sup>; « et je succombe sans jamais mourir tout à fait »<sup>80</sup>; « et à la fin dans ton histoire qui n'a ni commencement ni fin tu te suicides sans mourir comme un lemming dans l'infini »<sup>81</sup>. Ni sauvé ni damné, l'homme qui ne peut plus se décrire, et qui n'est, de ce fait, plus tout à fait un homme, subit alors le pire sort possible, « accompli[t] la pire des descentes, non pas en enfer mais dans les limbes ».<sup>82</sup>

Pour s'éviter une telle pulvérisation, le poète, en toute logique, recourt à l'agglomération. Le but vers lequel il court, le salut auquel il aspire, est « l'unité refaite du dedans et du dehors »<sup>83</sup>, de l'âme et du corps, dans un souci de totalité qui rappelle l'esprit de la Route et la formation diversifiée, à la fois physique, intellectuelle, morale, sociale, civique et religieuse, qu'elle offrait à ses adhérents dans le but de faire de chacun un « homme complet »<sup>84</sup>.

L'âme, chez Miron, n'est donc pas opposée à la chair, comme c'est le cas dans les écrits bibliques: « Très chers, je vous exhorte [...] à vous abstenir des désirs charnels, qui font la guerre à l'âme. »<sup>85</sup> Chez le poète, au contraire, ces deux entités sont étroitement liées, à un tel point que l'oubli de l'une entraîne la perte de l'autre: « ton âme est quelque part / sur les collines de chair oubliée »<sup>86</sup>. Leur ségrégation, loin de constituer l'amorce d'une félicité céleste éternelle, est vue comme un grand malheur, dont il faut s'éloigner à tout prix. De ce fait, l'utopie mironienne se doit d'impliquer le corps, d'être matérielle comme lui et non uniquement spirituelle. Du coup, elle se réalise nécessairement dans ce monde: « j'irai te chercher nous vivrons sur la terre »<sup>87</sup>.

<sup>79</sup> « La braise et l'humus », *H.R.*, p. 91.

<sup>80</sup> « Les années de déréliction », *H.R.*, p. 95.

<sup>81</sup> « Aliénation délirante », *H.R.*, p. 122.

<sup>82</sup> Extrait d'une note de Gaston Miron datée d'avril 1967, publiée dans MIRON, Gaston, « Poussières de mots / Notes inédites », *op. cit.*, p. 27.

<sup>83</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 127.

<sup>84</sup> Voir *supra*, p. 24-25.

<sup>85</sup> 1 Pierre 2: 11.

<sup>86</sup> « Vérité irréductible », *H.R.*, p. 29.

<sup>87</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 60.

Enfin, l'héritage des ancêtres comprend, cadeau surprenant, la « pauvreté d'antan »<sup>88</sup>, qui est à la fois matérielle et intellectuelle: « ma pauvre poésie dans tes nippes de famille »<sup>89</sup>; « avec les maigres mots frileux de mes héritages / avec la pauvreté natale de ma pensée rocheuse »<sup>90</sup>. Si elle semble d'abord constituer un obstacle (« la pauvreté luisant comme des fers à nos chevilles »<sup>91</sup>; « ma pauvre poésie dont les armes rouillent »<sup>92</sup>), cette autre caractéristique de la lignée se révèle plutôt prometteuse. À l'instar du Christ dans son sermon sur la montagne (« Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux. »<sup>93</sup>), Miron annonce que les démunis, malgré leur écrasement actuel, sont ceux qui parviendront au salut. Leur état entraîne effectivement « une certaine grandeur farouche / dans le regard »<sup>94</sup>, un « inusable espoir »<sup>95</sup>, « du coeur à revendre / de perce-neige malgré les malheurs de chacun / de perce-confusion de perce-aberration »<sup>96</sup> et un « orgueil »<sup>97</sup> qui n'est plus « la voie du mal »<sup>98</sup> « préc[édant] la ruine »<sup>99</sup> de la Bible, mais un élan vers un état meilleur. Conscients du besoin qu'ils ont les uns des autres et, de ce fait, solidaires, contrairement aux bourgeois individualistes de la nouvelle société industrielle et libérale, ils sont portés à unir leurs forces déterminées, ce qui fait leur puissance, comme le souligne la répétition dans les vers suivants: « et comme des pauvres ensemble un jour tu seras / dans une conscience ensemble / sans honte et retrouvant une nouvelle dignité »<sup>100</sup>.

## 4.2. S'approprier la dignité

### 4.2.1 Ni bête, ni dieu

Retrouver une nouvelle dignité, voilà qui résume bien l'entreprise de

<sup>88</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 70.

<sup>89</sup> « La pauvreté anthropos », *H.R.*, p. 145.

<sup>90</sup> « Paris », *H.R.*, p. 146.

<sup>91</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>92</sup> « La pauvreté anthropos », *H.R.*, p. 145.

<sup>93</sup> Mathieu 5: 3.

<sup>94</sup> « Arrêt au village », *H.R.*, p. 148.

<sup>95</sup> « La pauvreté anthropos », *H.R.*, p. 145.

<sup>96</sup> *Ibidem.*

<sup>97</sup> *Ibidem.*

<sup>98</sup> Proverbes 8: 13.

<sup>99</sup> Proverbes 16: 18.

<sup>100</sup> « La pauvreté anthropos », *H.R.*, p. 145.

« l'homme rapaillé ». Car la dignité, c'est ce qui distingue l'humain de l'animal, du « sous-homme », de « la grimace souffrante du cro-magnon », de « l'homme du cheap way », de « l'homme du cheap work »<sup>101</sup>. C'est ce qui fait l'homme. Or, cette opération d'élévation se veut sans prétention: « Ce poète était d'abord un homme. Il ne se donnait pas pour autre chose. »<sup>102</sup> Si, comme on l'a vu au chapitre précédent, il se constitue sauveur pour arriver à ses fins, il s'agit d'un sauveur imparfait et tout à fait conscient de son imperfection. Bien qu'il n'invoque pas Dieu dans sa quête de salut, il ne tente pas non plus de le remplacer ou de s'approprier sa divinité. C'est en toute humilité qu'il aspire à la reconnaissance de son humanité, et non à la supériorité: « Dans les individus, il voyait des êtres, qu'il honorait spontanément, placés dans le même genre d'égalité que lui devant tout infini. »<sup>103</sup>

Ainsi, cet « homme simple »<sup>104</sup> exprime à la fois la grandeur et la petitesse de l'humain, qui a le droit d'être debout pendant sa vie même s'il « es[t] glaise et [...] retournera[...] à la glaise »<sup>105</sup>. En effet, l'homme du recueil de Miron, tout comme l'homme biblique, est d'origine tellurique, et cette origine détermine la destination finale de son corps: « je ne suis plus qu'un homme descendu à sa boue »<sup>106</sup>; « dans un autre temps mon père est devenu du sol »<sup>107</sup>;

aujourd'hui debout droit  
 demain couché brisé  
 je mourrai d'avoir été le même  
 je serai une ligne à même la terre  
 n'ayant plus d'ombre  
 ô mort  
 pays possible<sup>108</sup>.

Ce sort qui l'attend après sa mort, le poète l'accepte entièrement. Ce n'est pas contre lui qu'il se bat, mais contre l'abaissement qu'il subit pendant sa vie, abaissement forcé, causé par d'autres hommes qui n'ont pas compris,

<sup>101</sup> « Le damned Canuck », *H.R.*, p. 75.

<sup>102</sup> VADEBONCOEUR, Pierre, *op.cit.*, p. 27.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>104</sup> « Avec toi », *H.R.*, p. 71.

<sup>105</sup> Genèse 3: 19.

<sup>106</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

<sup>107</sup> « Art poétique », *H.R.*, p. 147.

<sup>108</sup> « Petite suite en lest », *H.R.*, p. 32.

comme lui, l'aspect modeste de leur nature humaine et l'égalité qui existe entre eux et leurs semblables. Des êtres qui n'ont pas saisi, ou n'ont pas voulu saisir que la place de l'homme, quel qu'il soit, n'est pas sur les hauts lieux mais sur la place publique. Des hommes dont l'amnésie est contagieuse, puisqu'ils vont jusqu'à lui faire oublier, à son tour, la noblesse de sa nature véritable:

puisque j'ai perdu, comme la plupart autour  
perdu la mémoire à force de misère et d'usure  
perdu la dignité à force de devoir me rabaisser  
et le respect de moi-même à force de dérision<sup>109</sup>.

Le seul remède pouvant venir à bout d'une telle déchéance est une action qui a toutes les caractéristiques d'une révolution: « j'en appelle aux arquebuses de l'aube / de toute ma force en bois debout »<sup>110</sup>; « soudain contre l'air égratigné de mouches à feu / je fus debout dans le noir du Bouclier / droit à l'écoute comme fil à plomb à la ronde »<sup>111</sup>. Dans les passages épiques de *L'homme rapaillé*, le héros, ce poète-sauveur imparfait, n'est pas un chef ou un gouverneur, mais un colonisé, presque un esclave, qui en appelle à l'insurrection: « et j'élève une voix parmi des voix contraires »<sup>112</sup>. Sans plan précis, sans stratégie établie, il fonce dans le camp ennemi et ailleurs s'il le faut, il fonce un peu partout en fait, chamboulant tout sur son passage dans sa révolte « farouche », laissant ses « fardoques » dans le champ trop longuement défriché de l'organisation sociale figée des deux derniers siècles:

*je marche sur des étendues de pays voilés*  
m'écrit Olivier Marchand  
alors que moi d'une brunante à l'autre  
je farouche de bord en bord  
je barouette et fardoche et barouche  
je vais plus loin que loin que mon haleine  
je vais plus loin que la fin de l'éboulement<sup>113</sup>.

Bien conscient de la force de l'union, il souhaite intéresser à sa cause le plus grand nombre possible de « camarades », mais jamais il ne structure

<sup>109</sup> « Les années de déréliction », *H.R.*, p. 95.

<sup>110</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 78.

<sup>111</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>112</sup> « Les années de déréliction », *H.R.*, p. 97.

<sup>113</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77. Souligné dans le texte.

des troupes qu'il tenterait de diriger. Il se contente de lancer une invitation à l'intention de ceux qui refusent de se soumettre aux structures actuelles et qui sont avides de changement, mais il n'attend pas leur réponse pour se lancer dans le combat. Qui aime la cause le suive: « venez tous ceux qui oscillent à l'ancre des soirs / levons nos visages de terre cuite et nos mains / de cuir repoussé burinés d'histoire et de travaux »<sup>114</sup>; « eux aussi, révoltés, vivant dans les savanes / répondront à l'appel secret des caravanes »<sup>115</sup>.

#### 4.2.2 Piocher son destin

Toute l'énergie accordée à la révolution indique bien que « les jeux [...] ne sont pas faits »<sup>116</sup> pour le poète et pour son peuple. À l'instar du philosophe personnaliste Emmanuel Mounier, Miron refuse de définir l'homme à l'aide de théories déterministes<sup>117</sup>. Il est bien question de destin dans son recueil, mais d'un destin qui, loin d'être une fatalité, est un champ qu'on peut piocher pour y enlever les pierres gênantes, pour l'égaliser, pour le modifier: « je pioche mon destin de long en large / dans l'insolence et la patience et les lentes / interrogations giratoires »<sup>118</sup>.

Par ce travail qui vise à transformer le cours de son existence, le poète, en quelque sorte, se forge lui-même. Dans le poème « Compagnon des Amériques », Claude Filteau remarque la présence de l'expression orale « Fais un homme de toi. » En effet, dans la quatrième strophe, l'emploi de l'article indéfini « un » devant le complément direct du verbe « faire » est plutôt inhabituel:

je me ferai [...]
   
un homme de ton réquisitoire
   
un homme de ta patience raboteuse et varlopeuse
   
un homme de ta commisération infinie
   
l'homme artériel de tes gigues<sup>119</sup>.

Si la formulation « je me ferai l'homme » est plus courante et met l'accent sur le volontariat du poète qui prend le rôle du sauveur, qui « fait » de lui

<sup>114</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>115</sup> « Pour retrouver le monde et l'amour », *H.R.*, p. 37.

<sup>116</sup> « Le quatrième amour », *H.R.*, p. 153.

<sup>117</sup> Voir *supra*, p. 16.

<sup>118</sup> « Et l'amour même est atteint », *H.R.*, p. 89.

<sup>119</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101-102.

l'« homme sans condition » que tous attendaient, « je me ferai un homme » n'a pas ce sens d'exclusivité. Ainsi, il semble que pour être *l'homme* qui fera bouger « les sommeils »<sup>120</sup>, le poète doit d'abord être *un homme* parmi les autres. Autrement dit, il doit bénéficier d'un statut humain avant de pouvoir guider le reste de son peuple vers la dignité. Le premier défi qu'il lui faut relever est donc celui de « faire un homme de lui ».

Cette première responsabilité, comme la seconde d'ailleurs, n'est pas de tout repos. Car piocher, c'est également, dans la langue familière, bucher, trimer dur. C'est là que l'héritage des ancêtres, agriculteurs et menuisiers-charpentiers habitués aux travaux physiques difficiles, prend tout son sens et toute sa nécessité. C'est là que le poète qui se dit « têtue de naissance »<sup>121</sup> a besoin de toute sa détermination: « salut de même humanité des hommes lointains / malgré vous malgré nous je m'entête à exister / salut à la saumure d'homme »<sup>122</sup>. Les obstacles sont nombreux pour celui qui veut être debout et qu'aucun agent de conservation ne semble protéger complètement de la destruction: « moi j'ai noir éclaté dans la tête / j'ai froid dans la main / [...] / j'ai peur d'aller seul de disparaître demain »<sup>123</sup>; « je n'ai plus que mes yeux de z-yeux / tout ailleurs dans mon corps est ténèbre »<sup>124</sup>; « je cahote dans mes veines de carcasse et de boucane »<sup>125</sup>; « [...] est-ce moi plus loin que toute la neige / enlisé dans la faim, givré, yeux ouverts et brûlés »<sup>126</sup>.

[...] Étais-je ces crépitements  
d'yeux en décomposition  
étais-je ce gong du cœur  
dans l'errance de l'avenir<sup>127</sup>.

Bref, l'intégrité physique et la dignité humaine, toujours menacées, ne constituent pas un point d'arrivée assuré dans *L'homme rapaillé* et son auteur, de ce fait, se rapproche des divers discours progressistes du XXe siècle, qui rompent avec leur milieu où, selon le sociologue André J.

<sup>120</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 79.

<sup>121</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

<sup>122</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 94.

<sup>123</sup> « Je t'écris », *H.R.*, p. 39.

<sup>124</sup> « Réduction », *H.R.*, p. 48.

<sup>125</sup> « Poème de séparation 1 », *H.R.*, p. 66.

<sup>126</sup> « Une fin comme une autre », *H.R.*, p. 72.

<sup>127</sup> « Rue Saint-Christophe », *H.R.*, p. 167.

Bélangier, « les représentations religieuses se sont constamment cramponnées à des rites rassurants, à des formules ou des recettes de salut. »<sup>128</sup> Loin de cette tendance du catholicisme traditionnel, le salut mironien exige un engagement total de soi et de tout ce qu'on possède, même si c'est très peu, de toutes ses habiletés, même si elles sont très lacunaires. Il exige, comme le salut biblique, une lutte de tous les instants (« Veillez donc et priez en tout temps, afin que vous ayez la force d'échapper à toutes ces choses qui arriveront, et de paraître debout devant le Fils de l'homme. »<sup>129</sup>), même contre soi-même et ses propres penchants destructeurs, ses propres impulsions à se « défaire » :

Si tu savais comme je lutte de tout mon souffle  
contre la malédiction de bâtiments qui craquent  
telles ces forces de naufrage qui me hantent  
tel ce goût de l'être à se défaire que je crache<sup>130</sup>.

#### 4.2.3 La poésie: un outil sublime

Dans ce combat pour la dignité, l'alliée la plus efficace est certainement la parole poétique: « hommes / il faut tuer la mort qui sur nous s'abat / et ceci appelle l'insurrection de la poésie »<sup>131</sup>. Avant même que l'homme ne soit, alors que « les bulletins annoncent / qu'aucune localisation n'est en vue »<sup>132</sup>, elle est déjà debout, fidèle au poste. Elle constitue le germe de la révolte, le germe du pays et de l'être. Dès l'état d'embryon, et ce, même si elle est portée par une culture encore elle-même en gestation, elle est digne et active: « Le poème, lui, est debout / dans la matrice culture nationale »<sup>133</sup>.

Plus encore, elle est annonciatrice du futur. Dans le film d'André Gladu intitulé *Gaston Miron: les outils du poète*, l'auteur de *L'homme rapaillé* et sa conjointe, Marie-Andrée Beaudet, évoquent la nature prophétique de la poésie, qui met à jour ce qui est encore caché ou inexistant. Investie d'un tel pouvoir, elle dévoile l'individu à venir: « poésie mon bivouac / ma douce

<sup>128</sup> BÉLANGIER, André J., *op. cit.*, p. 22.

<sup>129</sup> Luc 21: 36.

<sup>130</sup> « Une fin comme une autre », *H.R.*, p. 72.

<sup>131</sup> « Demain, l'histoire », *H.R.*, p. 173.

<sup>132</sup> « Réduction », *H.R.*, p. 48.

<sup>133</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 126.

svelte et fraîche révélation de l'être »<sup>134</sup>. Elle pose ainsi la première pierre de l'édifice à construire, le premier acte menant à la pleine existence et à la dignité de l'individu canadien-français: celui de le dire. Or, comme l'affirme Paul Chamberland, « [t]out poème, d'abord, n'est tel que de "faire" ce qu'il dit. »<sup>135</sup> En disant l'homme futur, la parole poétique participe donc à le faire. Et tant qu'il peut compter sur elle, celui-ci n'a pas à craindre la disparition: « En poésie, dès qu'il y a verbe, il n'y a pas d'absence. Les deux termes sont contradictoires. »<sup>136</sup>

Antécédent à l'homme et prophétique, le vrai poème n'est pas qu'une simple création: « car le poème est émergence / car le poème est transcendance »<sup>137</sup>. Selon Pierre Vadeboncoeur, la sublimité dont il est doté est intrinsèque au verbe, à ces caractéristiques formelles qui constituent un « excédent du signifiant sur le "message" », pour reprendre les termes de Chamberland<sup>138</sup>. Si on a déjà vu qu'un tel excédent éloigne la poésie d'un discours purement fonctionnel, il lui permet également de donner à sa parole une multiplicité de dimensions. En jouant, notamment, sur les nombreux sens d'un terme, le poème peut parler de politique, de culture et de religion dans un même passage. Par exemple, dans les vers « j'ai de toi la difficile et poignante présence / avec une large blessure d'espace au front / dans une vivante agonie de roseaux au visage »<sup>139</sup>, la polysémie du mot « front » met en scène à la fois une bataille, dans laquelle la vue des premiers rangs vides cause une douleur; l'aliénation du peuple, dont la pensée lacunaire emplit la tête d'« espace »; et enfin un christ meurtri par sa couronne d'épines. Or, en se télescopant ainsi, ces trois sens, par les liens qui sont créés entre eux, sont dépassés. Associée à la Passion christique, la lutte pour la patrie et pour l'intégrité intellectuelle du peuple devient plus qu'une simple guerre humaine et le salut auquel elle aspire devient plus qu'un simple bien-être personnel et collectif. La poésie, par son verbe transcendant, dépasse le politique. Elle parle toujours d'un au-delà, dit toujours plus que ce qu'elle

<sup>134</sup> « Monologues de l'aliénation délirante », *H.R.*, p. 94.

<sup>135</sup> CHAMBERLAND, Paul, *op. cit.*, p. 33.

<sup>136</sup> VADEBONCOEUR, Pierre, *op. cit.*, p. 16.

<sup>137</sup> « Notes sur le non-poème et le poème », *H.R.*, p. 126.

<sup>138</sup> Voir *supra*, p. 62.

<sup>139</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

semble dire concrètement et, de ce fait, elle peut parler de politique en disant plus que le politique, en disant également le religieux, ou du moins un certain religieux. Un religieux qui dépasse lui-même le dogme dominant dans la société du poète qui s'y réfère, un religieux plus vivant, plus humain aussi, qui ne craint pas de s'inspirer de divers systèmes, passés ou présents, pour parvenir à ses fins, pour parvenir à « faire l'homme »: « Ainsi donc, à travers le langage symbolique ou explicite du poème, l'éternel ou, si vous préférez, le savoir le meilleur de l'humanité historique rentre, sans se signaler didactiquement, parmi ces poèmes tellement nourris de lui. »<sup>140</sup>

En somme, s'il ne fait pas appel à l'être divin, le poète se réfère tout de même à une certaine transcendance, celle de la poésie. Car « l'homme rapaillé », bien qu'il emploie toutes ses forces dans sa quête du salut, n'y arrive jamais de lui-même. Il a besoin de la poésie pour acquérir une dignité humaine.

---

<sup>140</sup> VADEBONCOEUR, Pierre, *op. cit.*, p. 38.

## Conclusion

On a pu voir, tout au long de ce mémoire, que l'emploi fait par Gaston Miron du religieux ne permet pas de le qualifier d'« écrivain catholique » au même titre qu'un Charles Péguy ou qu'un Paul Claudel. Si l'auteur de *L'homme rapaillé*, à l'instar de bien des artisans de la Révolution tranquille, est loin de rejeter en bloc la religion établie, il ne présente pas la vulgarisation d'une doctrine précise pour autant. Au contraire, il aspire à un renouvellement qui se traduit par une critique de l'inertie et du repli sur soi propagés par les institutions traditionnelles (« au nord du monde nous pensions être à l'abri »<sup>1</sup>; « je ne récite plus mes leçons de deux mille ans »<sup>2</sup>; « ma face de suaire quitte ses traits inertes »<sup>3</sup>), mais également par des emprunts à d'autres systèmes idéologiques, religieux ou non.

Parmi ceux-ci, on retrouve le paganisme amérindien, avec son association très étroite à la nature d'ici (« la blancheur des nénuphars s'élève jusqu'à ton cou / pour la conjuration de mes manitous maléfiques »<sup>4</sup>), qui joue un rôle de choix dans la quête identitaire du poète en lui permettant d'explorer le territoire qu'il habite et d'ainsi affirmer son appartenance américaine. De plus, avantage non négligeable pour un poète qui considère que « l'avenir est aux sources »<sup>5</sup>, il juge les rites animistes des autochtones plus primitifs, donc moins corrompus que ne le sont ceux de l'Église catholique par la soif de pouvoir d'hommes qu'une hiérarchie trop importante a mis en position d'écraser les autres. « Source », c'est à dire début, mais aussi point d'eau, la religion amérindienne participe à faire revivre le catholicisme, à faire éclater en « débris [l']embâcle »<sup>6</sup> de l'institutionnalisation qui le rend statique, à lui redonner la vitalité d'une rivière pure dont le cours n'a pas encore été entravé. Elle aide « l'homme rapaillé » à se « défai[re] [...] / de la longue lente prostration des pères »<sup>7</sup>.

Les références à l'alchimie expriment également ce désir de

<sup>1</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> « Séquences », *H.R.*, p. 77.

<sup>4</sup> « La marche à l'amour », *H.R.*, p. 59.

<sup>5</sup> « L'héritage et la descendance », *H.R.*, p. 177.

<sup>6</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>7</sup> « Fragment de la vallée », *H.R.*, p. 164.

renouveau en mettant l'accent sur la notion de transformation:

ce que la terre dans l'alchimie de ses règnes  
abandonne et transmue en noueuses genèses  
de même je l'accomplis en homme concret  
dans l'arborescence de l'espèce humaine  
et le destin qui me lie à toi et aux nôtres<sup>8</sup>

Les transmutations menant surtout à l'être humain et à la communauté, il n'est pas vraiment étonnant de les voir côtoyer des idéologies plus matérialistes dans l'entreprise mironienne qui consiste à revigorer le catholicisme traditionnel. En effet, la psychanalyse, prise pour le rôle qu'elle joue dans la définition de l'homme, mais surtout le marxisme, apprécié pour son aspect social, infiltrent souvent le discours religieux de *L'homme rapaillé*. C'est le cas, notamment, lorsque l'épopée pour l'avènement du pays prend à la fois l'allure de la Passion christique et de la « Longue Marche »<sup>9</sup> de Mao Zedong dans un poème intitulé « L'octobre » en référence à la révolution bolchevique. Il faut dire que de telles idéologies sont déjà reconnues par plusieurs chercheurs pour leur reprise de certains idéologèmes issus de systèmes religieux, notamment du système chrétien, comme le remarque Robert Tessier, à la suite de Mircea Eliade, à propos du communisme de Karl Marx:

Il est intéressant de noter [...] que le marxisme athée est l'une des visions modernes du monde qui a été le plus analysée en terme de sacré. Pour Eliade, Marx a repris à son compte l'espoir judéo-chrétien d'une fin absolue de l'Histoire, la société sans classes, et le mythe d'un âge d'Or où le Bien triomphe du Mal, grâce aux élus du prolétariat.<sup>10</sup>

Chez Miron comme dans ces courants de pensée dits athées, une finalité qui n'est pas spirituelle conserve des structures religieuses. En effet, si le christianisme constitue pour le poète « l'une des clés de l'homme »<sup>11</sup> plutôt que la clé de Dieu, si sa quête est surtout humaine, il n'en demeure pas moins que son oeuvre puise dans ce système de croyances certaines valeurs, mais également une énergie, une dynamique, voire même une forme d'action.

<sup>8</sup> « Ce que la mer... », *H.R.*, p. 111.

<sup>9</sup> « L'octobre », *H.R.*, p. 103.

<sup>10</sup> TESSIER, Robert, *op. cit.*, p. 33-34.

<sup>11</sup> Propos recueilli dans le cadre d'un entretien de Gaston Miron avec Michel Roy, *op. cit.*

On a déjà vu, au chapitre 3, que la lutte du poète pour l'avènement de la communauté et du pays qu'elle habitera s'inspire fortement du chemin de la croix. Comme le sauveur biblique, « l'homme rapaillé », après une marche titubante et douloureuse, porte la pauvreté collective jusqu'en « nos "bas-fonds" »<sup>12</sup> dans l'espoir d'en remonter libéré avec, comme le Christ ressuscité, une nouvelle ère à annoncer. Et comme son homologue biblique, il évoque cette époque avant son accomplissement. La parole qu'il offre, reconnue pour son oralité, s'inspire à la fois du discours des prophètes de l'Ancien Testament<sup>13</sup>, des enseignements christiques de l'Évangile et du sermon dominical.

En effet, comme les trois types de discours mentionnés, la poésie mironienne, malgré sa « pauvreté »<sup>14</sup> occasionnelle, a souvent des envolées d'éloquence où elle s'adresse à la nation. Parfois « réquisitoire »<sup>15</sup>, cette parole persuasive tente de susciter une prise de conscience chez ceux qui font montre d'une trop grande insouciance. Elle les avertit du danger qui les guette et leur rappelle l'importance de suivre la voie de la vérité:

Les poètes de ce temps montent la garde du monde  
car le péril est dans nos poutres, la confusion  
une brunante dans nos profondeurs et nos surfaces  
nos consciences sont éparpillées dans les débris  
de nos miroirs, nos gestes des simulacres de liberté<sup>16</sup>

ou encore:

au nord du monde nous pensions être à l'abri  
loin des carnages de peuples  
de ces malheurs de partout qui font la chronique  
de ces choses ailleurs qui n'arrivent qu'aux autres  
incrédules là même de notre perte  
et tenant pour une grâce notre condition<sup>17</sup>.

Toutefois, étant habité, comme le pays au nom duquel il intervient, d'une « commisération infinie »<sup>18</sup>, le poète ne critique pas dans le but d'écraser, mais plutôt de relever son peuple, et ses avertissements se

<sup>12</sup> Voir *supra*, p. 58.

<sup>13</sup> Voir *supra*, p. 83-84.

<sup>14</sup> « La pauvreté anthropos », *H.R.*, p. 145.

<sup>15</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 101.

<sup>16</sup> « Sur la place publique », *H.R.*, p. 100.

<sup>17</sup> « La route que nous suivons », *H.R.*, p. 53.

<sup>18</sup> « Compagnon des Amériques », *H.R.*, p. 102.

doublent généralement d'un appel au rassemblement, d'une invitation au redressement, comme c'est également le cas dans les oraisons religieuses: « Allons! Discutons! dit Yahvé. Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, comme neige ils blanchiront; quand ils seraient rouges comme la pourpre, comme laine ils deviendront. »<sup>19</sup> C'est ainsi que, malgré l'inertie et la trahison de plusieurs, ceux qui joignent la lutte deviennent des « camarades » dans l'action, comme c'est le cas des felquistes Pierre Vallières et Charles Gagnon, à qui l'auteur de *L'homme rapaillé* dédie le poème intitulé « Le salut d'entre les jours »:

parmi le déferlement des compassions noueuses  
avec la peur et l'angoisse tenues sous le regard  
marqués par le scandale du dérisoire embrasement  
de ceux qui changent la honte subie en dignité  
et l'espérance a fini de n'être que l'espérance

camarades,

nombreux dans celui qui va seul au rendez-vous  
avec notre nom et notre visage pour le monde  
chacun dans chacun n'étant plus divisé en soi<sup>20</sup>.

Dans ce texte, « celui qui va seul au rendez-vous », c'est-à-dire celui qui, malgré la « honte » et le « scandale » occasionnés par la faute de son peuple et malgré l'étroitesse des « entonnoirs de l'espérance »<sup>21</sup>, continue de croire en un avenir possible, n'a d'autre choix que de sacrifier sa vie et sa jeunesse pour la cause: « Je vous salue clandestins et militants, hommes / plus grands pour toujours que l'âge de vos juges »<sup>22</sup>. Ainsi, à l'instar du poète-sauveur, mais également de Jean Corbo, membre du FLQ tué par la bombe qu'il s'appropriait à déposer à la manufacture Dominion Textile en 1966 et sujet du poème « Le camarade »<sup>23</sup>, ils prennent la figure de martyrs, de sacrifiés pour leur foi. Cette dernière, si elle n'est pas placée dans un idéal religieux, en conserve toutefois la forme, puisque la communauté instituée par ses adhérents est une symbiose, une communion qui permet au militant de ne pas être seul dans son martyre.

<sup>19</sup> Isaïe 1: 18.

<sup>20</sup> « Le salut d'entre les jours », *H.R.*, p. 113-114.

<sup>21</sup> « Le camarade », *H.R.*, p. 112.

<sup>22</sup> « Le salut d'entre les jours », *H.R.*, p. 113.

<sup>23</sup> *H.R.*, p. 112.

Les poèmes « Le camarade » et « Le salut d'entre les jours », poèmes très engagés, constituent donc d'excellents exemples du rôle du religieux dans la poésie mironienne. Dans ces textes, en effet, le regret qui est une « honte », l'espoir qui est une « espérance » et la fusion communautaire qui reprend l'idéal symbiotique de l'eucharistie rendent bien compte de l'intensité qu'une telle imagerie insuffle dans l'oeuvre. Car dans sa quête aux allures de Passion, dont l'aboutissement n'est pas réussite mais « salut », le poète, tout en demeurant humain, n'est plus seulement un homme ou un militant. Il est un « pan de mur céleste »<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> « Le quatrième amour », *H.R.*, p. 153.

## Bibliographie

### **1. Oeuvres de Gaston Miron:**

MARCHAND, Olivier, et Gaston MIRON, *Deux sangs*, Montréal, Les Éditions de l'Hexagone, 1953.

MIRON, Gaston, *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 1998.

MIRON, Gaston, « Poussières de mots / Notes inédites », présentation de Pierre Nepveu, *Contre-jour*, no 5, hiver 2004, p. 9-28.

MIRON, Gaston et Claude HAEFFELY, *À bout portant. Correspondance de Gaston Miron à Claude Haeffely. 1954-1965*, Ottawa, Leméac, 1989.

Premier prospectus de l'Hexagone, printemps 1953, reproduit dans MIRON, Gaston, *Un long chemin. Proses 1953-1996*, édition préparée par Marie-Andrée Beudet et Pierre Nepveu, Montréal, L'Hexagone, 2004, p. 303.

### **2. Oeuvres critiques sur Gaston Miron:**

BRAULT, Jacques, « Miron le magnifique », *Chemin faisant*, Montréal, Boréal, coll. « Papiers collés », 1994, p. 21-55 [Édition originale: Montréal, la Presse, coll. « Échanges », 1975].

CAMBRON, Micheline, « De l'utopie à la dérision, la mise à distance paradoxale », *Une société, un récit. Discours culturel au Québec (1967-1976)*, Montréal, L'Hexagone, 1989, p. 149-171.

CHAMBERLAND, Paul, « "Le poème refait l'homme" », *Études françaises*, vol. 35, nos 2-3, 1999, p. 31-40.

DUMONT, François, « L'atelier du rassemblement », *Études françaises*, vol. 35, nos 2-3, 1999, p. 85-94.

FILTEAU, Claude, *L'homme rapaillé de Gaston Miron*, Paris-Montréal, Bordas-Trécaré, 1984.

NOGUEZ, Dominique, « Le poète en souffrance », *Études françaises*, vol. 35, nos 2-3, 1999, p. 13-24.

POPOVIC, Pierre, *La contradiction du poème. Poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Candiatic, Les Éditions Balzac, 1992.

SAINTE-MARIE, Marilou, *Écrire à bout portant. Les lettres de Gaston Miron à Claude Haeffely (1954-1965)*, Québec, Éditions Nota bene (coll.

« Études »), 2005.

VADEBONCOEUR, Pierre, « L'humilité de Miron », dans *L'humanité improvisée*, Bellarmin, 2000, p. 9-42.

### 3. Autres ouvrages

BÉLANGER, André J., *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité Libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977.

*La Bible de Jérusalem*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998.

BOUCHER, Monique, *L'enfance et l'errance pour un appel à l'autre. Lecture mythanalytique du roman québécois contemporain (1960-1990)*, Montréal, Éditions Nota bene (coll. « Terre américaine »), 2005.

BRETON, Albert et al., « Pour une politique fonctionnelle », *Cité libre*, XVe année, no 67, mai 1964, p. 11-17.

CLAUDEL, Paul, *Le Chemin de la Croix*, Paris, Librairie de l'art Catholique, 1918.

CLOUTIER, Yvan, « De quelques usages québécois de Maritain: la génération de *La Relève* », *Saint-Denys Garneau et La Relève*, Montréal, Fides-Cétuq, 1995, p. 59-79.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

GLADU, André, *Gaston Miron: les outils du poète*, documentaire réalisé à Québec en 1994.

LA TOUR DU PIN, Patrice de, « Prélude », *La Quête de Joie / suivi de Petite Somme de poésie*, Paris, Gallimard, 1967 [1939], p. 25-29.

MEUNIER, E-Martin et WARREN, J.P., *Sortir de la Grande Noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002.

ROY, Michel, Extrait d'un entretien avec Gaston Miron, radio de Radio-Canada, 1<sup>er</sup> juillet 1964. (archives du CRILCQ)

TELLIER, Christine, *Jeunesse et poésie. De l'Ordre de Bon Temps aux Éditions de l'Hexagone*, Montréal, Fides (coll. « Nouvelles études québécoises »), 2003.

TESSIER, Robert, *Le Sacré*, Paris, Cerf/Fides, coll. « Bref », 1991.

VALCOUR, Pierre (dir.), *Ambroise... tout court*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 1999.

24 AVR. 2007

Dépôt des thèses